مفکر شہید
استاد
مرتضی
مطہری

۴

انسان در قرآن

مقدمہ ای بر
جہان بینی اسلامی

فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه چاپ بیست و پنجم

کتاب **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی** که شامل شش مجلد می‌باشد آخرین اثر قلمی شهید آیت‌الله مطهری است. این کتاب در واقع یک دوره اصول عقاید اسلامی است و مطالعه آن برای عارف و عامی سودمند و فرح‌زاست. در اصل، این کتاب شامل هفت مجلد بوده که استاد شهید فرصت نگارش جلد ششم آن یعنی **امامت و رهبری** را پیدا نکردند و به دست منافقان کوردل به شهادت رسیدند و البته مباحث «امامت» آن شهید در انجمن اسلامی پزشکان پس از شهادت آن بزرگمرد علم و ایمان و مجاهدت، با نوشته دیگری از آن شهید در این باب به عنوان پیشگفتار، به صورت مستقل تحت عنوان «امامت و رهبری» توسط «شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری» منتشر شد.

مجلدات کتاب **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی** عبارتند از: انسان و ایمان، جهان‌بینی توحیدی، وحی و نبوت، انسان در قرآن، جامعه و تاریخ، زندگی جاوید یا حیات اخروی.

این مجموعه برای همه اقشار به ویژه دانشجویان و طلاب علوم دینی مفید و حاوی نکات بدیع و جالب توجه است. نثر روان و شیوای آن نیز به جاذبه این کتاب افزوده است، همچنان که

استحکام و اتقان مطالب کتاب که توسط یک اسلام شناس مسلّم به رشته تحریر در آمده است از امتیازات این کتاب است.

استقبال کم‌نظیر از این مجموعه ـ که تعداد چاپ آن بـهترین گواه بر آن است ـ حاکی از آن است که امتیازات و ویژگیهای این کتاب برای مردم شریف ایران و سایر بـلاد اسـلامی حـتی غـیر اسلامی (از راه ترجمه آن) محسوس و ملموس است. چاپ اول آن به سال ۱۳۵۷ باز می‌گردد و از آن زمان تا کنون به شکـل چـند جلدی یا «مجموعه آثار ۲» بارها تجدید چاپ شده است.

مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی نظام هماهنگ تفکر اسلامی را به مطالعه کننده ارائه می‌دهد و قوّت فکر اسلامی را در قـیاس بـا مکاتب بشری آشکار می‌سازد.

انسان در قرآن که جلد چهارم این مجموعه است، برای آن که از ظاهری آراسته‌تر برخوردار باشد، از نظر علامت‌گذاری و غیره بازبینی و از نو حروفچینی شد و طرح جلد آن نیز تغییر کرد. امید است مورد پسند علاقه‌مندان آثار آن متفکر و فـیلسوف و فـقیه عالی‌مقام و آن حاصل عمر و پاره تن امام خمینی (ره) قرار گیرد.

تیـر ۱۳۸۵ برابر با جمادی الثانی ۱۴۲۷

۱ انسان در جهان‌بینی اسلامی

انسان در جهان‌بینی اسلامی داستانی شگفت دارد. انسانِ اسلام تنها یک حیوان مستقیم‌القامه که ناخنی پهن دارد و با دو پا راه می‌رود و سخن می‌گوید نیست. این موجود از نظر قرآن ژرف‌تر و مرموزتر از این است که بتوان آن را با این چند کلمه تعریف کرد.

قرآن انسان را مدحها و ستایشها کرده و هم مذمتها و نکوهشها نموده است. عالی‌ترین مدحها و بزرگترین مذمتهای قرآن دربارهٔ انسان است؛ او را از آسمان و زمین و از فرشته برتر و در همان حال از دیو و چهارپایان پست‌تر شمرده است. از نظر قرآن، انسان موجودی است که توانایی دارد جهان را مسخّر خویش سازد و فرشتگان را به خدمت خویش بگمارد و هم می‌تواند به «اسفل سافلین» سقوط کند؛ این خود انسان است که باید دربارهٔ خود تصمیم بگیرد و سرنوشت نهایی خویش را تعیین نماید.

سخن خویش را از ستایشهای انسان در قرآن تحت عنوان «ارزشهای انسان» آغاز می‌کنیم.

ارزشهای انسان

۱. انسان خلیفهٔ خدا در زمین است:

> روزی که خواست او را بیافریند، ارادهٔ خویش را به فرشتگان اعلام کرد. آنها گفتند: آیا موجودی می‌آفرینی که در زمین تباهی خواهد کرد و خون خواهد ریخت؟ او گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید[1].

> اوست که شما انسانها را جانشینهای خود در زمین قرار داده تا شما را در مورد سرمایه‌هایی که داده است در معرض آزمایش قرار دهد[2].

۲. ظرفیت علمی انسان بزرگترین ظرفیتهایی است که یک مخلوق ممکن است داشته باشد:

> تمام اسماء را به آدم آموخت (او را به همهٔ حقایق آشنا ساخت)، آنگاه از فرشتگان (موجودات ملکوتی) پرسید: نامهای اینها را بگویید چیست. گفتند: ما جز آنچه تو مستقیماً به ما آموخته‌ای نمی‌دانیم (آنچه را تو مستقیماً به ما نیاموخته

---

۱. بقره / ۳۰ [ترجمهٔ آیه به مضمون است.]
۲. انعام / ۱۶۵.

باشی ما از راه کسب نتوانیم آموخت). خدا به آدم گفت: ای آدم! تو به اینها بیاموز و اینها را آگاهی ده. همین‌که آدم فرشتگان را آموزانید و آگاهی داد، خدا به فرشتگان گفت: نگفتم که من از نهانهای آسمانها و زمین آگاهم (می‌دانم چیزی را که شما نمی‌دانید) و هم می‌دانم آنچه را شما اظهار می‌کنید و آنچه را پنهان می‌دارید[1]؟

۳. او فطرتی خدا آشنا دارد؛ به خدای خویش در عمق وجدان خویش آگاهی دارد. همهٔ انکارها و تردیدها، بیماریها و انحرافهایی است از سرشت اصلی انسان:

هنوز که فرزندان آدم در پشت پدران خویش بوده (و هستند و خواهند بود) خداوند (با زبان آفرینش) آنها را بر وجود خودش گواه گرفت و آنها گواهی دادند[2].

چهرهٔ خود را به سوی دین نگه دار، همان که سرشت خدایی است و همهٔ مردم را بر آن سرشته است[3].

۴. در سرشت انسان علاوه بر عناصر مادی که در جماد و گیاه و حیوان وجود دارد، عنصری ملکوتی و الهی وجود دارد. انسان ترکیبی است از طبیعت و ماوراء طبیعت، از ماده و معنی، از جسم و جان:

---

۱. بقره / ۳۱ـ ۳۳.
۲. اعراف / ۱۷۲.
۳. روم / ۴۳.

آن که هرچه را آفرید نیکو آفرید و آفرینش انسان را از گِـل آغاز کرد؛ سپس نسل او را از شیرهٔ کشیده‌ای کـه آبـی پست است قرار داد؛ آنگاه او را بـیاراست و از روح خـویش در او دمید[۱].

۵. آفرینش انسان، آفرینشی حساب‌شده است، تـصادفی نـیست. انسان موجودی انتخاب شده و برگزیده است:

خداوند، آدم را برگزید و توبه‌اش را پذیرفت و او را هـدایت کرد[۲].

۶. او شخصیتی مستقل و آزاد دارد، امانتدار خـداست، رسـالت و مسئولیت دارد، از او خواسته شده است با کار و ابتکار خود زمین را آباد سازد و با انتخاب خود یکی از دو راه سعادت و شقاوت را اختیار کند:

همانا امانت خویش را بر آسمان و زمین و کوهها عرضه کردیم، همه از پذیرش آن امتناع ورزیدند و از قبول آن ترسیدند، اما انسان بار امانت را به دوش کشید و آن را پذیرفت. هـمانا او ستمگر و نادان بود[۳].

ما انسان را از نطفه‌ای مرکّب و ممزوج آفریدیم تا او را مورد آزمایش قرار دهیم، پس او را شنوا و بینا قرار دادیم، همانا راه

---

۱. الم ـ سجده / ۷ ـ ۹.
۲. طه / ۱۲۲.
۳. احزاب / ۷۲.

را به او نمودیم، او خود یا سپاسگزار است و یا کافر نعمت (یا راه راست را که نمودیم خواهد رفت و به سعادت خواهد رسید و یا کفران نعمت کرده، منحرف می‌گردد)[۱].

۷. او از یک کرامت ذاتی و شرافت ذاتی برخوردار است. خدا او را بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری داده است. او آنگاه خویشتن واقعی خود را درک و احساس می‌کند که این کرامت و شرافت را در خود درک کند و خود را برتر از پستیها و دنائتها و اسارتها و شهوترانیها بشمارد:

همانا ما بنی‌آدم را کرامت بخشیدیم و آنان را بر صحرا و دریا (خشک و تر) مسلط کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری دادیم[۲].

۸. او از وجدانی اخلاقی برخوردار است؛ به حکم الهامی فطری، زشت و زیبا را درک می‌کند:

سوگند به نفس انسان و اعتدال آن، که ناپاکیها و پاکیها را به او الهام کرد[۳].

۹. او جز با یاد خدا با چیز دیگر آرام نمی‌گیرد. خواستهای او بی‌نهایت است، به هرچه برسد از آن سیر و دلزده می‌شود مگر آنکه به

۱. دهر / ۲ و ۳.
۲. اسراء / ۷۰.
۳. شمس / ۸ و ۹.

ذات بی‌حد و نهایت (خدا) بپیوندد:

همانا تنها با یاد او دلها آرام می‌گیرد[۱].

ای انسان! تو به سوی پروردگار خویش بسیار کوشنده هستی و عاقبت او را دیدار خواهی کرد[۲].

۱۰. نعمتهای زمین برای انسان آفریده شده است:

همانا اوست که آنچه در زمین است برای شما آفرید[۳].

آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است مسخّر او قرار داده است (پس او حق بهره گیری مشروع از همهٔ اینها را دارد)[۴].

۱۱. او را برای این آفرید که تنها خدای خویش را پرستش کـند و فرمان او را بپذیرد. پس او وظیفه‌اش اطاعت امر خداست:

همانا جن و انس را نیافریدیم مگر برای این که مرا پـرستش کنند[۵].

---

۱. رعد / ۲۸.
۲. انشقاق / ۶.
۳. بقره / ۲۹.
۴. جاثیه / ۱۳.
۵. ذاریات / ۵۶.

۱۲. او جز در راه پرستش خدای خویش و جز با یـاد او خـود را نمی‌یابد، و اگر خدای خویش را فراموش کند خود را فراموش می‌کند و نمی‌داند که کیست و برای چیست و چه باید کند و کجا باید برود:

همانا از آنان مباشید که خدا را فراموش کـردند و خـداونـد، خودشان را از یاد خودشان برد[1].

۱۳. او همین‌که از این جهان برود و پردهٔ تن که حجاب چهرهٔ جان است دور افکنده شود، بسی حقایق پوشیده که امروز بر او نهان است بر وی آشکار گردد:

همانا پرده را کنار زدیم، اکنون دیده‌ات تیز است[2].

۱۴. او تنها برای مسائل مادی کار نمی‌کند؛ یگانه محرک او حوائج مادی زندگی نیست. او احیاناً برای هدفها و آرمانهایی بس عالی می‌جنبد و می‌جوشد. او ممکن است که از حرکت و تـلاش خـود جـز رضـای آفریننده مطلوبی دیگر نداشته باشد:

ای نفس آرامش‌یافته! همانا به سوی پروردگارت بـازگرد بـا خشنودی متقابل: تو از او و او از تو خشنود[3].

خداوند به مردان و زنان باایمان باغها وعده کرده است که در

---

۱. حشر / ۱۹.
۲. ق / ۲۲.
۳. فجر / ۲۷ و ۲۸.

آنها نهرها جاری است، جاویدان در آنجا خواهند بود، و هـم مسکنهای پاکیزه؛ اما خشنودی خدا از همهٔ اینها برتر و بالاتر است. آن است رستگاری بزرگ[۱].

بنا بر آنچه گفته شد، از نظر قرآن انسان موجودی است برگزیده از طرف خداوند، خلیفه و جانشین او در زمین، نیمه ملکوتی و نیمه مادی، دارای فطرتی خدا آشنا، آزاد، مستقل، امانتدار خدا و مسئول خویشتن و جهان، مسلط بر طبیعت و زمین و آسمان، ملهَم به خیر و شر، وجودش از ضعف و ناتوانی آغاز می‌شود و به سوی قوّت و کمال سیر می‌کند و بالا می‌رود اما جز در بارگاه الهی و جز با یاد او آرام نمی‌گیرد، ظرفیت علمی و عملی‌اش نامحدود است، از شرافت و کرامتی ذاتی برخـوردار است، احیاناً انگیزه‌هایش هیچ‌گونه رنگ مادی و طبیعی ندارد، حق بهره‌گیری مشروع از نعمتهای خدا به او داده شده است ولی در برابر خدای خودش وظیفه‌دار است.

ضدّ ارزش‌ها

در عین حال، همین موجود در قرآن مورد بزرگترین نکوهشها و ملامتها قرار گرفته است:

او بسیار ستمگر و بسیار نادان است[۲].
او نسبت به پروردگارش بسیار ناسپاس است[۳].

---

۱. توبه / ۷۲.
۲. احزاب / ۷۲.
۳. حج / ۶۶ و...

او آنگاه که خود را مستغنی می‌بیند طغیان می‌کند[۱].
او عجول و شتابگر است[۲].
او هرگاه به سختی بیفتد و خود را گرفتار ببیند ما را در هر حال (به یک پهلو افتاده و یا نشسته و یا ایستاده) می‌خواند؛ همین‌که گرفتاری را از او برطرف کنیم گویی چنین حادثه‌ای پیش نیامده است[۳].
او تنگ‌چشم و ممسک است[۴].
او مجادله‌گرترین مخلوق است[۵].
او حریص آفریده شده است[۶].
اگر بدی به او رسد جزع کننده است و اگر نعمت به او رسد بخل کننده است[۷].

زشت یا زیبا؟

چگونه است؟ آیا انسان از نظر قرآن یک موجود زشت و زیباست، آن هم زشتِ زشت و زیبای زیبا؟

آیا انسان یک موجود دو سرشتی است: نیمی از سرشتش نور است و نیمی ظلمت؟ چگونه است که قرآن، هم او را منتها درجه مدح می‌کند و هم منتها درجه مذمت؟!

حقیقت این است که این مدح و ذمّ، از آن نیست که انسان یک

۱. علق / ۶ و ۷.
۲. اسراء / ۱۱.
۳. یونس / ۱۲.
۴. اسراء / ۱۰۰.
۵. کهف / ۵۴.
۶. معارج / ۱۹.
۷. معارج / ۲۰ ـ ۲۱.

موجود دو سرشتی است: نیمی از سرشتش ستودنی است و نیم دیگر نکوهیدنی؛ نظر قرآن به این است که انسان همهٔ کمالات را بالقوّه دارد و باید آنها را به فعلیت برساند و این خود اوست که باید سازنده و معمار خویشتن باشد. شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی که بالقوّه دارد «ایمان» است. از ایمان، تقوا و عمل صالح و کوشش در راه خدا برمی‌خیزد. به وسیلهٔ ایمان است که علم از صورت یک ابزار ناروا در دست نفس امّاره خارج می‌شود و به صورت یک ابزار مفید درمی‌آید.

پس انسان حقیقی که خلیفةالله است، مسجود ملائکه است، همه چیز برای اوست و بالاخره دارندهٔ همهٔ کمالات انسانی است، انسانِ بعلاوهٔ ایمان است نه انسانِ منهای ایمان. انسانِ منهای ایمان، کاستی‌گرفته و ناقص است. چنین انسانی حریص است، خونریز است، بخیل و ممسک است، کافر است، از حیوان پست‌تر است.

در قرآن آیاتی آمده است که روشن می‌کند انسانِ ممدوح چه انسانی است و انسانِ مذموم چه انسانی است. از این آیات استنباط می‌شود که انسانِ فاقد ایمان و جدا از خدا انسان واقعی نیست. انسان اگر به یگانه حقیقتی که با ایمان به او و یاد او آرام می‌گیرد بپیوندد، دارندهٔ همهٔ کمالات است و اگر از آن حقیقت یعنی خدا جدا بماند درختی را ماند که از ریشهٔ خویشتن جدا شده است. ما به عنوان نمونه دو آیه را ذکر می‌کنیم:

وَ الْعَصْرِ. إنَّ الْاِنْسانَ لَفی خُسْرٍ. إلَّا الَّذینَ آمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ[۱].

سوگند به عصر، همانا انسان در زیان است، مگر آنان که ایمان

۱. سورهٔ عصر.

آورده و شایسته عمل کرده و یکدیگر را به حق و صبر و مقاومت توصیه کرده‌اند.

وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلوبٌ لايَفْقَهونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لايُبْصِرونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لايَسْمَعونَ بِها أُولٰئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ[۱].

همانا بسیاری از جنّیان و آدمیان را برای جهنم آفریده‌ایم (پایان کارشان جهنم است)، زیرا دلها دارند و با آنها فهم نمی‌کنند، چشمها دارند و با آنها نمی‌بینند، گوشها دارند و با آنها نمی‌شنوند. اینها مانند چهارپایان بلکه راه گم‌کرده‌ترند.

موجود چند بُعدی

از آنچه گفته شد معلوم شد که انسان با همهٔ وجوه مشترکی که با سایر جاندارها دارد، فاصلهٔ عظیمی با آنها پیدا کرده است. انسان موجودی مادی ـ معنوی است. انسان با همهٔ وجوه مشترکی که با جاندارهای دیگر دارد، یک سلسله تفاوتهای اصیل و عمیق با آنها دارد که هریک از آنها بُعدی جداگانه به او می‌بخشد و رشته‌ای جداگانه در بافت هستی او به‌شمار می‌رود. این تفاوتها در سه ناحیه است:

۱. ناحیهٔ ادراک و کشف خود و جهان.
۲. ناحیهٔ جاذبه‌هایی که بر انسان احاطه دارد.
۳. ناحیهٔ کیفیتِ قرار گرفتن تحت تأثیر جاذبه‌ها و انتخاب آنها.

اما در ناحیهٔ ادراک و کشف جهان. حواس حیوان راهی و وسیله‌ای است برای آگاهی حیوان به جهان. انسان در این جهت با حیوانهای دیگر

---

۱. اعراف / ۱۷۹.

شریک است و احیاناً برخی حیوانات از انسان در این ناحیه قوی‌ترند. آگاهی و شناختی که حواس به حیوان و یا انسـان مـی‌دهد سـطحی و ظاهری است؛ به عمق ماهیت و ذات اشیاء و روابط منطقی آنـها نـفوذ ندارد. ولی در انسان نیروی دیگری برای درک و کشف خـود و جـهان وجود دارد که در جانداران دیگر وجود ندارد و آن نیروی مرموز تعقل است. انسان با نیروی تعقل، قوانین کلی جهان را کشف می‌کند و بر اساس شناخت کلی جهان و کشف قوانین کلی طبیعت، طبیعت را عملاً استخدام می‌کند و در اختیار خویش قرار می‌دهد. در بحثهای گذشته نیز اشاره به این نوع شناخت که مخصوص انسان است کـردیم و گـفتیم مکـانیسم شناخت تعقلی از پیچیده‌ترین مکانیسمهای وجود انسان است. هـمین مکانیسم پیچیده اگر درست مورد دقت قرار گیرد، دروازۀ شگفتی است برای شناخت خود انسان. انسان با این نوع شناخت، بسیاری از حقایق را که مستقیماً از راه حواس با آنها تماس ندارد کشف می‌کند. شـناخت انسان ماورای محسوسات را، بالاخص شناخت فلسفی خداوند، وسیلۀ این استعداد مرموز و مخصوص آدمی صورت می‌گیرد.

اما در ناحیۀ جاذبه‌ها. انسان مانند جـانداران دیگـر تـحت تأثـیر جاذبه‌ها و کششهای مادی و طبیعی است؛ میل به غذا، میل به خـواب، میل به امور جنسی، میل به استراحت و آسایش و امثال ایـنها او را بـه سوی ماده و طبیعت می‌کشد. اما جاذبه‌هایی که انسان را به خود می‌کشد منحصر به اینها نیست؛ جاذبه‌ها و کششهای دیگرْ انسـان را بـه سـوی کانونهای غیر مادی، یعنی اموری که نه حجم دارد و نه سنگینی و نتوان آنها را با امور مادی سنجید، می‌کشاند. اصول جاذبه‌های معنوی که تـا امروز شناخته شده و مورد قبول است امور ذیل است:

۱. علم و دانایی

انسان، دانش و آگاهی را تنها از آن جهت که او را بر طبیعت مسلط می‌کند و به سود زندگی مادی اوست، نمی‌خواهد. در انسان غریزهٔ حقیقت‌جویی و تحقیق وجود دارد. نفسِ دانایی و آگاهی برای انسان مطلوب و لذت‌بخش است. علم، گذشته از اینکه وسیله‌ای است برای بهتر زیستن و برای خوب از عهدهٔ مسئولیت برآمدن، فی حد نفسه نیز مطلوب بشر است. انسان اگر بداند رازی در ورای کهکشانها وجود دارد و دانستن و ندانستن آن تأثیری در زندگی او ندارد، باز هم ترجیح می‌دهد که آن را بداند. انسان طبعاً از جهل فرار می‌کند و به سوی علم می‌شتابد. بنابراین، علم و آگاهی یکی از ابعاد معنوی وجود انسان است.

۲. خیر اخلاقی

پاره‌ای از کارها را انسان انجام می‌دهد نه به منظور سودی از آنها و یا دفع زیانی به وسیلهٔ آنها، بلکه صرفاً تحت تأثیر یک سلسله عواطف که عواطف اخلاقی نامیده می‌شود؛ از آن جهت انجام می‌دهد که معتقد است انسانیت چنین حکم می‌کند. فرض کنید انسانی در شرایطی سخت، در بیابانی وحشتناک قرار گرفته است، بی‌آذوقه و بی‌وسیله، و هر لحظه خطر مرگ او را تهدید می‌کند. در این بین، انسانی دیگر پیدا می‌شود و به او کمک می‌کند و او را از چنگال مرگ قطعی نجات می‌بخشد. بعد این دو انسان از یکدیگر جدا می‌شوند و یکدیگر را نمی‌بینند. سالها بعد آن فردی که روزی گرفتار شده بود، نجات‌دهندهٔ قدیمی خود را می‌بیند که به حال نزاری افتاده است؛ به یادش می‌افتد که روزی همین شخص او را نجات داده است. آیا وجدان این فرد در اینجا هیچ فرمانی نمی‌دهد؟ آیا به او نمی‌گوید که پاداش نیکی، نیکی است؟ آیا نمی‌گوید سپاسگزاری احسان‌کننده واجب و لازم است؟ پاسخ مثبت است.

آیا اگر این فرد به آن شخص کمک کرد، وجدان انسانهای دیگر چه می‌گوید؟ و اگر بی‌اعتنا گذشت و کوچکترین عکس‌العملی نشان نداد، وجدانهای دیگر چه می‌گویند؟

مسلماً در صورت اول وجدانهای دیگـر او را تـحسین مـی‌کنند و آفرین می‌گویند، و در صورت دوم ملامت می‌کنند و نفرین مـی‌گویند. این‌که وجدان آن انسان حکم می‌کند «پاداش احسان، احسان است»[۱] و هم این‌که وجدان انسانها حکم می‌کند که «پاداش‌دهندهٔ نیکی را به نیکی، باید آفرین گفت و بی‌اعتنا را باید مورد ملامت و شماتت قـرار داد» از وجدان اخلاقی ناشی می‌شود و این‌گونه اعمال را خیر اخلاقی می‌گویند.

معیار بسیاری از کارهای انسان «خیر اخلاقی» است و به عبارت دیگر، بسیاری از کارها را انسان به جهت «ارزش اخلاقی» انجام می‌دهد نه به جهت امور مادی. این نیز از مختصات انسان است و مربوط است به جنبهٔ معنوی انسان و یک بعد از ابعاد معنویت اوست. سـایر جـانداران هرگز چنین معیاری ندارند. برای حیوان «خیر اخلاقی» مفهوم نـدارد و «ارزش اخلاقی» بی‌معنی است.

۳. جمال و زیبایی

یک بُعد دیگر از ابعاد معنوی انسان علاقه بـه جـمال و زیـبایی است. قسمت مهمی از زندگی انسان را جمال و زیبایی تشکیل می‌دهد. انسان جمال و زیبایی را در همهٔ شئون زندگی دخالت می‌دهد: جامه می‌پوشد برای سرما و گرما، به همان اندازه هم به زیبایی رنگ و دوخت اهمیت می‌دهد؛ خانه می‌سازد برای سکونت، و بیش از هر چیز به زیبایی خانه توجه دارد؛ حتی سفره‌ای که برای غذا خوردن پهن می‌کند و ظرفی که در

۱. قرآن کریم می‌فرماید: هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ اِلَّا الْإِحْسانُ (الرحمن / ۶۰).

آن غذا می‌ریزد و حتی ترتیب چیدن غذا در ظرفها و بر سفره همه روی اصول زیبایی است. انسان دوست دارد قیافه‌اش زیبا باشد، نامش زیبا باشد، جامه‌اش زیبا باشد، خطش زیبا باشد، خیابانش و شهرش زیبا باشد، مناظر جلو چشمش زیبا باشد و خلاصه می‌خواهد هاله‌ای از زیبایی تمام زندگی‌اش را فرا گیرد.

برای حیوان مسئلهٔ زیبایی مطرح نیست. برای حیوان آنچه مطرح است محتوای آخور است، اما این‌که آخور زیبا باشد یا نازیبا دیگر مطرح نیست. برای حیوان پالان زیبا، منظرهٔ زیبا، مسکن زیبا و غیره مطرح نیست.

۴. تقدیس و پرستش

یکی از پایدارترین و قدیمی‌ترین تجلیات روح آدمی و یکی از اصیل‌ترین ابعاد وجود آدمی، حس نیایش و پرستش است. مطالعهٔ آثار زندگی بشر نشان می‌دهد هر زمان و هرجا که بشر وجود داشته است، نیایش و پرستش هم وجود داشته است؛ چیزی که هست شکل کار و شخص معبود متفاوت شده است: از نظر شکل، از رقصها و حرکات دسته‌جمعی موزون همراه با یک سلسله اذکار و اوراد گرفته تا عالی‌ترین خضوعها و خشوعها و راقی‌ترین اذکار و ستایشها، و از نظر معبود از سنگ و چوب گرفته تا ذات قیّوم ازلیِ ابدیِ منزّه از زمان و مکان.

پیامبران پرستش را نیاوردند و ابتکار نکردند، بلکه نوع پرستش را ـ یعنی نوع آداب و اعمالی که باید پرستش به آن شکل صورت گیرد ـ به بشر آموختند و دیگر این‌که از پرستشِ غیر ذات یگانه (شرک) جلوگیری به عمل آوردند.

از نظر مسلّمات دینی و همچنین از نظر برخی علمای دین‌شناسی[۱]، بشر ابتدا موحد و یگانه‌پرست بوده است و خدای واقعی خویش را می‌پرستیده است؛ پرستش بت یا ماه و یا ستاره یا انسان از نوع انحرافهایی است که بعداً رخ داده است؛ یعنی چنین نبوده که بشر پرستش را از بت یا انسان یا مخلوقی دیگر آغاز کرده باشد و تدریجاً با تکامل تمدن به پرستش خدای یگانه رسیده باشد. حس پرستش که احیاناً از آن به «حس دینی» تعبیر می‌شود، در عموم افراد بشر وجود دارد. قبلاً از اریک فروم نقل کردیم که:

> انسان ممکن است جانداران یا درختان یا بتهای زرّین یا سنگی یا خدای نادیدنی یا مردی ربّانی یا پیشوایی شیطانی‌صفت را بپرستد؛ می‌تواند نیاکان یا ملت یا طبقه یا حزب خود یا پول و کامیابی را بپرستد... او ممکن است از مجموعهٔ معتقَداتش به عنوان دین، ممتاز از معتقدات غیردینی، آگاه باشد و ممکن است برعکس، فکر کند که هیچ دینی ندارد. مسئله بر سر این نیست که دین دارد یا ندارد، مسئله بر سر این است که کدام دین را دارد[۲].

ویلیام جیمز بنا بر نقل اقبال می‌گوید:

> انگیزهٔ نیایش نتیجهٔ ضروری این امر است که در عین اینکه در قوی‌ترین قسمت از خودهای اختیاری و عملی هرکس خودی

۱. مانند ماکس مولر.
۲. جهانی از خود بیگانه، ص ۱۰۰.

از نوع اجتماعی است، با وجود این، مصاحب کامل خویش را تنها در جهان اندیشه (درون‌اندیشی) می‌تواند پیدا کند... اغلب مردم، خواه به صورت پیوسته و خواه به صورت تصادفی در دل خویش به آن رجوع می‌کنند. حقیرترین فرد بر روی زمین، با این توجه عالی، خود را واقعی و باارزش احساس می‌کند[۱].

ویلیام جیمز دربارهٔ عمومی بودن این حس در همهٔ افراد چنین می‌گوید:

احتمال دارد که مردمان از لحاظ درجهٔ تأثیرپذیری از احساس یک ناظر درونی در وجودشان با یکدیگر اختلاف داشته باشند. برای بعضی از مردم بیش از بعضی دیگر این توجه، اساسی‌ترین قسمت خودآگاهی را تشکیل می‌دهد. آنان که بیشتر چنین هستند محتملاً دینی‌ترند، ولی اطمینان دارم که حتی آن کسان هم که می‌گویند بکلی فاقد آنند خود را فریب می‌دهند و حقیقتاً تا حدی دیندارند[۲].

قهرمانهای افسانه‌ای ساختن از پهلوانان و یا دانشمندان و یا رجال دینی، معلول حس تقدیس بشر است که می‌خواهد موجودی قابل ستایش و تقدیس داشته باشد و او را عاشقانه و در حد مافوق طبیعی ستایش نماید. ستایشهای مبالغه‌آمیز بشرِ امروز از قهرمانهای حزبی یا

۱. احیای فکر دینی، ص ۱۰۵.
۲. همان مأخذ.

ملی، دم زدن از پرستش حزب، مرام، مسلک، پرچم، آب و خاک، و احساس میل به فداکاری در راه اینها همه معلول این حس است. احساس نیایش احساس [نیازی] غریزی است به کمالی برتر که در او نقصی نیست و جمالی که در آن زشتی وجود ندارد. پرستش مخلوقات به هر شکل، نوعی انحراف این حس از مسیر اصلی است.

انسان، در حال پرستش، از وجود محدود خویش می‌خواهد پرواز کند و به حقیقتی پیوند یابد که در آنجا نقص و کاستی و فنا و محدودیت وجود ندارد و به قول اینشتاین، دانشمند بزرگ عصر ما:

> در این حال، فرد به کوچکی آمال و اهداف بشری پی می‌برد و عظمت و جلالی را که در ماورای امور و پدیده‌ها در طبیعت و افکار تظاهر می‌نماید، حس می‌کند[۱].

اقبال می‌گوید:

> نیایش، عمل حیاتی و متعارفی است که به وسیلهٔ آن، جزیرهٔ کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند[۲].

عبادت و پرستش نشان‌دهندهٔ یک «امکان» و یک «میل» در انسان است: امکان بیرون رفتن از مرز امور مادی، و میل به پیوستن بـه افـق بالاتر و وسیع‌تر. چنین میلی و چنین عشقی از مختصات انسان است.

---

۱. دنیایی که من می‌بینم، ص ۵۶.
۲. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۰۵.

این است که پرستش و نیایش یکی دیگر از ابعاد معنوی روح انسان است.

اما تفاوت انسان در کیفیتِ قرار گرفتن تحت تأثیر جاذبه‌ها و انتخاب یکی از آنها، مطلبی است که در بحث آینده مطرح می‌شود.

تواناییهای گوناگون انسان

قوّه و نیرو نیازی به تعریف ندارد؛ عاملی که اثری از او ناشی می‌شود به نام قوّه یا نیرو نامیده می‌شود. هر موجودی از موجودات جهان منشأ یک یا چند خاصیت و اثر هست؛ لهذا در هر موجودی، اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان، قوّه و نیرو وجود دارد. قوّه اگر با شعور و ادراک و خواست توأم باشد به نام «قدرت» و یا «توانایی» نامیده می‌شود.

یکی دیگر از تفاوتهای حیوان و انسان با گیاه و جماد این است که حیوان و انسان برخلاف جماد و گیاه، پاره‌ای از قوّه‌های خویش را برحسب میل و شوق و یا ترس و به دنبال «خواست»، اعمال می‌کند. مثلاً مغناطیس که نیروی کشش آهن دارد به طور خودبه خود و به حکم نوعی جبر طبیعی آهن را به سوی خود می‌کشد. مغناطیس نه از کار خویش آگاه است و نه میل و شوق یا ترس و بیمش اقتضا کرده است که آهن را به سوی خود بکشد. همچنین است آتش که می‌سوزاند و گیاه که از زمین می‌روید و درخت که شکوفه می‌کند و میوه می‌دهد.

اما حیوان که راه می‌رود، به راه رفتن خویش آگاه است و خواسته است که راه برود و اگر نمی‌خواست راه برود چنین نبود که جبراً راه برود. این است که گفته می‌شود: «حیوان جنبندهٔ باخواست است». به عبارت دیگر، پاره‌ای از قوّه‌های حیوان تابع خواست حیوان است و در فرمان خواست حیوان است؛ یعنی اگر حیوان بخواهد، آن قوّه‌ها عمل می‌کنند و اگر نخواهد، عمل نمی‌کنند.

در انسان نیز پاره‌ای قوّه‌ها و نیروها به همین شکل وجود دارد، یعنی تابع خواست انسان است، با این تفاوت که خواست حیوان میل طبیعی و غریزی حیوان است و حیوان در مقابل میل خود قدرت و نیرویی ندارد. حیوان همین‌که میلش به سویی تحریک شد خود به خود به آن سو کشیده می‌شود. در حیوان قدرت مقاومت و ایستادگی در مقابل میل درونی خود و همچنین قدرت محاسبه و اندیشه در ترجیح جانب میلها و یا جانب امری که بالفعل میلی به سوی آن نیست بلکه صرفاً دوراندیشی اقتضا می‌کند، وجود ندارد.

اما انسان چنین نیست. انسان قادر است و توانایی دارد که در برابر میلهای درونی خود ایستادگی کند و فرمان آنها را اجرا نکند. این توانایی را انسان به حکم یک نیروی دیگر دارد که از آن به «اراده» تعبیر می‌شود. اراده به نوبهٔ خود تحت فرمان عقل است؛ یعنی عقل تشخیص می‌دهد و اراده انجام می‌دهد.

از آنچه گذشت روشن شد که انسان از دو جهت یک سلسله تواناییها دارد که سایر جاندارها ندارند:

یکی از جهت اینکه در انسان یک سلسله میلها و جاذبه‌های معنوی وجود دارد که در سایر جاندارها وجود ندارد. این جاذبه‌ها به انسان امکان می‌دهد که دایرهٔ فعالیتش را از حدود مادیات توسعه دهد و تا افق عالی معنویات بکشاند، ولی سایر جاندارها از زندان مادیات نمی‌توانند خارج شوند.

دیگر از آن جهت که به نیروی «عقل» و «اراده» مجهز است؛ قادر است در مقابل میلها مقاومت و ایستادگی نماید و خود را از تحت تأثیر نفوذ جبری آنها آزاد نماید و بر همهٔ میلها «حکومت» کند. انسان می‌تواند همهٔ میلها را تحت فرمان عقل قرار دهد و برای آنها جیره‌بندی کند و به هیچ میلی بیش از میزان تعیین شده ندهد و به این وسیله «آزادی معنوی»

که با ارزش‌ترین نوع آزادی است کسب نماید.

این توانایی بزرگ از مختصات انسان است و در هیچ حیوانی وجود ندارد و همین است که انسان را شایستهٔ «تکلیف» کرده است و همین است که به انسان حق «انتخاب» می‌دهد و همین است که انسان را به صورت یک موجود واقعاً «آزاد» و «انتخابگر» و «صاحب اختیار» درمی‌آورد.

میلها و جاذبه‌ها نوعی پیوند و کشش است میان انسان و یک کانون خارجی که انسان را به سوی خود می‌کشاند. انسان به هر اندازه که تسلیم میلها بشود خود را رها می‌کند و به حالت لَختی و سستی و زبونی درمی‌آید و سرنوشتش در دست یک نیروی خارجی قرار می‌گیرد که او را به این سو و آن سو می‌کشاند، ولی نیروی عقل و اراده نیرویی درونی و مظهر شخصیت واقعی انسان است.

انسان آنجا که به عقل و اراده متکی می‌شود نیروهای خویش را جمع و جور می‌کند و نفوذهای خارجی را قطع می‌نماید و خویشتن را «آزاد» می‌سازد و به صورت «جزیره‌ای مستقل» درمی‌آید. انسان به واسطهٔ عقل و اراده است که «مالک خویشتن» می‌شود و شخصیتش استحکام می‌یابد.

مالکیت نفس و تسلط بر خود و رهایی از نفوذ جاذبهٔ میلها هدف اصلی تربیت اسلامی است. غایت و هدف چنین تربیتی «آزادی معنوی» است.

خودشناسی

اسلام عنایت خاص دارد که انسان «خود» را بشناسد و جا و موقع خویشتن را در جهان آفرینش تشخیص دهد. این همه تأکید در قرآن در مورد انسان برای این است که انسان خویشتن را آنچنان که هست

بشناسد و مقام و موقع خود را در عالم وجود درک کند، و هدف از این شناختن و درک کردن این است که خود را به مقام والایی که شایستهٔ آن است برساند.

قرآن کتاب انسان‌سازی است؛ یک فلسفهٔ نظری نیست که علاقه‌اش تنها به بحث و نظر و چشم‌انداز باشد؛ هر چشم‌اندازی را که ارائه می‌دهد برای عمل و گام برداشتن است.

قرآن کوشاست که انسان «خود» را کشف کند. این «خود»، «خود» شناسنامه‌ای نیست که اسمت چیست؟ اسم پدرت چیست و در چه سالی متولد شده‌ای؟ تابع چه کشوری هستی؟ از کدام آب و خاکی و با چه کسی زناشویی برقرار کرده‌ای و چند فرزند داری؟

آن «خود» همان چیزی است که «روح الهی» نامیده می‌شود و با شناختن آن «خود» است که [انسان] احساس شرافت و کرامت و تعالی می‌کند و خویشتن را از تن دادن به پستیها برتر می‌شمارد، به قداست خویش پی می‌برد، مقدسات اخلاقی و اجتماعی برایش معنی و ارزش پیدا می‌کند.

قرآن از برگزیدگی انسان سخن می‌گوید، چرا؟ می‌خواهد بگوید: تو یک موجود «تصادفی» نیستی که جریانات کور و کر ــ مثلاً اجتماع تصادفی اتمها ــ تو را به وجود آورده باشد؛ تو یک موجود انتخاب شده و برگزیده‌ای، و به همین دلیل رسالت و مسئولیت داری. بدون شک انسان در جهان خاکی قوی‌ترین و نیرومندترین موجودات است. اگر زمین و موجودات زمینی را در حکم یک «قریه» فرض کنیم، انسان کدخدای این قریه است. ولی باید ببینیم که آیا انسان یک کدخدای انتخاب شده و برگزیده است و یا یک کدخدایی که به زور و قلدری خود را تحمیل کرده است؟

فلسفه‌های مادی، قدرت حاکمهٔ انسان را صرفاً ناشی از زور و

قدرت انسان می‌دانند و مدعی هستند که انسان به علل تصادفی دارای زور و قدرت شده است. بدیهی است که با این فرض، «رسالت» و «مسئولیت» برای انسان بی‌معنی است؛ چه رسالتی و چه مسئولیتی؟ از طرف چه کسی و در مقابل چه کسی؟

اما از نظر قرآن، انسان یک کدخدای انتخاب شدهٔ زمین است و به حکم شایستگی و صلاحیت، نه صرفاً زور و چنگال تنازع، از طرف ذی‌صلاحیت‌ترین مقام هستی، یعنی ذات خداوند، برگزیده و انتخاب و به تعبیر قرآن «اِصطفا» شده است، و به همین دلیل مانند هر برگزیدهٔ دیگر «رسالت» و «مسئولیت» دارد؛ رسالت از طرف خدا، و مسئولیت در پیشگاه او.

اعتقاد به این‌که انسان موجودی «انتخاب شده» است و هدفی از انتخاب در کار است نوعی آثار روانی و تربیتی در افراد به وجودمی‌آورد، و اعتقاد به این‌که انسان نتیجهٔ یک سلسله تصادفات بی‌هدف است نوعی دیگر آثار روانی و تربیتی در انسان به وجود می‌آورد.

خودشناسی به معنی این است که انسان مقام واقعی خویش را در عالم وجود درک کند؛ بداند خاکی محض نیست، پرتوی از روح الهی در او هست؛ بداند که در معرفت می‌تواند بر فرشتگان پیشی بگیرد؛ بداند که او آزاد و مختار و مسئول خویشتن و مسئول افراد دیگر و مسئول آباد کردن جهان و بهتر کردن جهان است (او شما را از زمین بیافرید و عمران آن را از شما خواست)[1]؛ بداند که او امانتدار الهی است؛ بداند که بر حسب تصادف برتری نیافته است تا استبداد بورزد و همه چیز را برای شخص خود تصاحب کند و مسئولیت و تکلیفی برای خویشتن قائل نباشد.

---

۱. هُوَ انْشَأَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فيها (هود / ۶۱).

پرورش استعدادها

تعلیمات اسلامی نشان می‌دهد که این مکتب مقدس الهی به همهٔ ابعاد انسان، اعم از جسمی و روحی، مادی و معنوی، فکری و عاطفی، فردی و اجتماعی توجه عمیق داشته است و نه تنها جانب هیچ کدام را مهمل نگذاشته است بلکه عنایت خاص به «پرورش» همهٔ اینها روی اصل معینی داشته است. در اینجا به طور اجمال به همهٔ اینها اشاره می‌کنیم.

پرورش جسم

اسلام «تن‌پروری» به معنی «نفس‌پروری» و شهوت‌پرستی را شدیداً محکوم کرده است، اما پرورش بدن به معنی مراقبت و حفظ سلامت و بهداشت را از واجبات شمرده است و هر نوع عملی را که برای بدن زیانبخش باشد حرام شمرده است. اسلام آنجا که یک امر واجب (مانند روزه) احیاناً برای بدن مضر تشخیص داده شود تکلیف آن را ساقط می‌کند، بلکه چنین روزه‌ای را حرام می‌داند. هر اعتیادی که برای بدن مضر باشد از نظر اسلام حرام است. آداب و سنن بسیاری در اسلام به خاطر بهداشت و سلامت بدن وضع شده است.

ممکن است افرادی میان «پرورش بدن» که امری بهداشتی است و «تن‌پروری» به معنی نفس‌پروری که امری اخلاقی است فرق نگذارند و خیال کنند اسلام که با تن‌پروری مخالف است با بهداشت بدن مخالف است، پس لاقیدی در حفظ سلامت و بلکه کارهایی که مضر به بهداشت و سلامت بدن است از نظر اسلام کار اخلاقی است. و این اشتباهی فاحش و خطرناک است. تقویت و سلامت بدن و بهداشت آن کجا و تن‌آسانی و تن‌پروری کجا؟!

نفس‌پروری و شهوت‌پرستی که در اسلام محکوم است، همان طوری که بر ضد روح‌پروری است و موجب بیماری روح و روان

می‌گردد، بر ضد بهداشت و پرورش صحیح جسم نیز هست و منجر به بیماری جسمی می‌گردد؛ زیرا نفس‌پروری و شهوت‌پرستی منجر به افراط‌کاری‌ها می‌شود و افراط‌کاری‌ها منشأ اختلالات اساسی در جهازات بدنی.

پرورش روح

پرورش عقل و فکر و کسب استقلال فکری و مبارزه با اموری که بر ضد استقلال عقل است از قبیل تقلید از نیاکان، از اکابر و چشم‌پرکُن‌ها، از رفتار اکثریت و امثال اینها مورد عنایت شدید اسلام است.

پرورش اراده و کسب مالکیت بر نفس و آزادی معنوی از حکومت مطلقهٔ میلها مبنای بسیاری از عبادات اسلامی و سایر تعلیمات اسلامی است. پرورش حس حقیقت‌جویی و علم‌طلبی، پرورش عواطف اخلاقی، پرورش حس جمال و زیبایی، پرورش حس پرستش، هرکدام به نوبهٔ خود مورد توجه عمیق اسلام است.

نقش مؤثر انسان در ساختن آیندهٔ خویش

موجودات جهان تقسیم می‌شوند به جاندار و بیجان. موجودات بیجان هیچ گونه نقشی در ساختن خویش ندارند. آب و آتش و سنگ و خاک بیجان‌اند و هیچ نقشی در تکوین و یا تکمیل خویش ندارند، بلکه صرفاً تحت تأثیر عوامل خارجی تکوین می‌یابند و تحت تأثیر همان عوامل احیاناً نوعی کمال کسب می‌کنند. از این موجودات هیچ‌گونه تلاشی و فعالیتی در جهت ساختن یا پرداختن به خود مشاهده نمی‌شود. ولی [از] جانداران، مانند گیاه و حیوان و انسان، یک سلسله تلاشها در جهت حفظ و صیانت خود از آفات و در جهت جذب مواد دیگر و در جهت تولید مثل مشاهده می‌شود.

در گیاهان یک سلسله قوای طبیعی وجود دارد که در ساختن آیندهٔ آنها مؤثر است. در گیاه قوّه یا قوّه‌هایی است که مواد را از زمین یا هوا جذب می‌کند، قوّه یا قوّه‌هایی است که از درون به وسیلهٔ مواد جذب شده او را رشد می‌دهد و قوّه یا قوّه‌هایی است که امکان تولید مثل را فراهم می‌کند.

در حیوان همهٔ این قوّه‌های طبیعی بعلاوهٔ یک سلسله قوّه‌های شعوری از قبیل حس باصره، سامعه، لامسه و غیره و از قبیل میلها ــ که قبلاً از آنها یاد شد ــ وجود دارد. حیوان به وسیلهٔ این قوّه‌ها از طرفی خویشتن را از گزند آفات حفظ می‌کند و از طرفی موجبات رشد فردی و بقای نوع خود را فراهم می‌کند.

در انسان همهٔ قوای طبیعی و قوای شعوری که در گیاه و حیوان هست وجود دارد بعلاوهٔ یک سلسله میلهای اضافی ــ که قبلاً شرح داده شد ــ و بعلاوهٔ نیروی خارق‌العادهٔ عقل و اراده که سرنوشت آیندهٔ او را با مقیاس زیادی به دست خودش می‌دهد و خودش آیندهٔ خویش را انتخاب می‌کند و می‌سازد.

از آنچه گفته شد روشن گشت که:

برخی موجودات هیچ‌گونه نقشی در ساختن آیندهٔ خویش ندارند (جمادات).

برخی دیگر نقشی در ساختن آیندهٔ خویش دارند اما این نقش نه آگاهانه است و نه آزادانه بلکه طبیعت، نیروهای درونی آنها را به طور غیر مستشعر و ناآگاهانه برای صیانت و بقای آنها و ساختن آنها در آینده استخدام کرده است (نباتات).

برخی دیگر نقش بیشتری دارند. این نقش، آگاهانه است هرچند آزادانه نیست؛ یعنی با نوعی آگاهی از خود و محیط خود، تحت تأثیر جاذبهٔ یک سلسله میلهای شعوری، در راه صیانت خود برای آینده

می‌کوشند (حیوانات).

ولی انسان نقشی فعال‌تر و مؤثرتر و گسترده‌تر در ساختن آیندهٔ خویش دارد. نقش انسان، هم آگاهانه است و هم آزادانه؛ یعنی انسان، هم به خود و محیط خود آگاه است و هم آنکه با توجه به آینده، به حکم نیروی عقل و اراده می‌تواند آزادانه آیندهٔ خویش را به هر شکل که خود بخواهد انتخاب کند.

ضمناً دایرهٔ ایفای نقش برای انسان نسبت به حیوان بسی وسیع‌تر و گسترده‌تر است. گستردگی دایرهٔ سازندگی انسان نسبت به آینده‌اش از سه ویژگی در انسان سرچشمه می‌گیرد:

۱. وسعت دایرهٔ بینش و آگاهی. انسان با نیروی علم، دایرهٔ بینش و آگاهی خویش را از ظواهر و سطح طبیعت عبور می‌دهد و تا اعماق درون آن گسترش می‌دهد و قوانین طبیعت را می‌شناسد. با شناختن قوانین طبیعت، دست انسان برای ساختن طبیعت آنچنان که با زندگی انسان سازگارتر باشد باز می‌شود.

۲. وسعت دامنهٔ خواستها، که در بخش «انسان و حیوان»[1] از آنها یاد شد و در مباحث این بخش نیز تحت عنوان «موجود چند بعدی» به آنها اشاره شد.

۳. استعداد خودساختگی ویژه‌ای که در انسان است و هیچ موجود دیگر در این جهت مانند او نیست.

توضیح اینکه اگرچه برخی جاندارهای دیگر نیز به مقیاس کمی قابل «ساختن» هستند و می‌توان با «عوامل خاص تربیتی» تغییراتی در آنها به وجود آورد ـ آنچنان که در جهان نباتات و حیوانات مشاهده می‌شود ـ ولی اولاً هیچ یک از آنها به دست خودشان ساخته نمی‌شوند و

۱. در کتاب اول این مجموعه به نام انسان و ایمان.

این انسان است که آنها را می‌سازد، و ثانیاً تغییرپذیری آنها نسبت به انسان بسیار اندک است.

انسان در ناحیهٔ خصلتها و خویها یک موجود بالقوّه است؛ یعنی در آغاز تولد فاقد خوی و خصلت است، برخلاف حیوانات که هرکدام با یک سلسله خصلتهای ویژه متولد می‌شوند. انسان چون فاقد هرگونه خوی و خصلتی است و از طرفی خوی‌پذیر و خصلت‌پذیر است، به وسیلهٔ خصلتها و خویهایی که تدریجاً پیدا می‌کند یک سلسله «ابعاد ثانوی» علاوه بر ابعاد فطری برای خویش می‌سازد.

انسان یگانه موجودی است که قانون خلقت، قلم ترسیم چهرهٔ او را به دست خودش داده است که هرطور که می‌خواهد ترسیم کند؛ یعنی برخلاف اندامهای جسمانی‌اش که کارش در مرحلهٔ رحِم به پایان رسیده است و برخلاف خصلتهای روحی و اندامهای روانی حیوانات که آنها نیز در مرحلهٔ قبل از تولد پایان گرفته است، اندامهای روانی انسان ـ که از آنها به خصلتها و خویها و ملکات اخلاقی تعبیر می‌شود ـ به مقیاس بسیار وسیعی پس از تولد ساخته می‌شود.

این است که هر موجودی، حتی حیوان، آن چیزی است که او را ساخته‌اند، ولی انسان آن چیزی است که بخواهد باشد. و به همین جهت است که هرنوع از انواع حیوانات همان‌طور که اندام جسمانی همهٔ افرادش شبیه یکدیگر است اندامهای روانی و خصلتهای روانی افرادش نیز شبیه یکدیگر است؛ تمام افراد گربه یک نوع خصلت دارند و تمام افراد سگ یک نوع دیگر و تمام افراد مورچه یک نوع دیگر، تفاوتی اگر باشد بسیار اندک است. ولی تفاوت خصلتی و اخلاقی افراد انسان بی‌نهایت است. و این است که انسان یگانه موجودی است که خودش باید «خویشتن» را انتخاب کند که چه باشد.

در آثار اسلامی رسیده است که انسانها در قیامت بر طبق خصلتهای

اکتسابی روحی، نه اندام ظاهری جسمانی، محشور می‌گردند؛ یعنی انسانها از نظر اخلاق اکتسابی با هر نوع جانداری که به او شبیه‌تر باشند، به شکل او و اندام او محشور می‌گردند، و تنها افرادی به شکل و صورت انسانی محشور می‌گردند که اخلاق و خویهای اکتسابی و ابعاد ثانوی روح آنها متناسب با شأن و کمالات انسانی باشد و به عبارت دیگر اخلاقشان اخلاق انسانی باشد.

انسان به حکم قدرت علمی بر طبیعت مسلط می‌گردد و طبیعت را آنچنان که می‌خواهد منطبق بر نیازهای خویش می‌سازد و به حکم نیروی خودسازی و خودساختگی خود را آنچنان که می‌خواهد می‌سازد و به این وسیله سرنوشت آیندهٔ خویش را به دست می‌گیرد.

تمام تأسیسات تربیتی، مکتبهای اخلاقی و تعلیمات دینی و مذهبی برای راهنمایی انسان است که آیندهٔ خودش را چگونه بسازد و چگونه شکل بدهد. راه راست آن راهی است که انسان را به سوی آینده‌ای سعادت‌بخش می‌رساند، و راههای کج و انحرافها آنهاست که انسان را به سوی آینده‌ای تباه و شقاوت‌آلود می‌کشاند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

ما راه را به انسان (این موجود آزاد خودساز) نمودیم تا او خود چه بخواهد و چه انتخاب کند. (از دو راه یکی را انتخاب خواهد کرد:) یا راهی که ما نموده‌ایم و سپاسگزار ما خواهد بود و یا راه دیگر که راه ناسپاسی است[1].

از بحثهای گذشته دانستیم که علم و ایمان هرکدام نقشی متفاوت در

---

۱. دهر / ۳.

سازندگی آیندهٔ انسان دارند. نقش علم این است که راهِ ساختن را بـه انسان ارائه می‌دهد. علم انسان را توانا می‌کند که هرگونه «بخواهد» آینده را همان‌گونه بسازد. و اما نقش ایمان این است که انسان را به سوی این‌که خود را و آینده را «چگونه» بسازد که برای خویشتن و برای جامعه بهتر باشد می‌کشاند. ایمان مانع آن می‌گردد که انسانْ آینده را بر محور مادی و فردی بسازد. ایمان به خواست انسان جهت می‌دهد، آن را از انـحصار مادیات خارج می‌کند و معنویات را نیز جزء خواستها قرار می‌دهد.

علم مانند ابزاری در اختیار خواست انسان قرار می‌گیرد و طبیعت را آنچنان که انسان بخواهد و فرمان دهد می‌سازد؛ اما این‌که طبیعت را چگونه بسازد، آیا از طبیعت مصنوعاتی بسازد به سود جامعهٔ انسانی و یا نیروهای مخرّب برای مزید توسعه‌طلبی افرادی مخصوص، این دیگر به این ابزار که نامش علم است مربوط نیست؛ این بسته به ایـن است کـه انسانهایی که علم در فرمان آنهاست چگونه انسانهایی بوده باشند.

اما ایمان مانند قدرتی حاکم بر انسان عمل می‌کند و خواست او را در اختیار می‌گیرد و در مسیر حق و اخلاق سوق می‌دهد. ایمان انسان را می‌سازد و انسان با نیروی علم، جهان را. آنجا که عـلم و ایـمان تـوأم گردند، هم انسان سامان می‌یابد و هم جهان.

میدان آزادی و ارادهٔ انسان

بدیهی است که انسان در عین آزادی، برای ساختن انـدامـهای روانـی خویش و تبدیل محیط طبیعی به صورت مطلوب خود و ساختن آیندهٔ خویش آنچنان که خـود مـی‌خواهـد، مـحدودیتهای فـراوانـی دارد و آزادی‌اش آزادی نسبی است یعنی آزادی در داخل یک دایرهٔ مـحدود است؛ در داخل همین دایرهٔ محدود است که می‌تواند آیندهٔ سعادت‌بخش برای خود انتخاب کند و هم آیندهٔ شقاوت‌آلود.

محدودیتهای انسان از چند ناحیه است:

۱. وراثت

انسان با طبیعت انسانی به دنیا می‌آید. از آن جهت که پدر و مادرش انسان بوده‌اند او هم قهراً و جبراً مانند یک فرد انسان به دنیا می‌آید. و از طرف دیگر، پدر و مادرش یک سلسله صفات موروثی خود را در فرزندشان به یادگار می‌گذارند که اینها نیز قهراً و جبراً همراه این افراد هست، مانند رنگ پوست، رنگ چشم، خصوصیتهای جسمی که احیاناً از چند پشت به ارث می‌رسد. انسان هیچ یک از اینها را برای خود «انتخاب» نکرده است بلکه جبراً وراثتْ اینها را به او داده است.

۲. محیط طبیعی و جغرافیایی

محیط طبیعی و جغرافیایی انسان و منطقه‌ای که در آن منطقه رشد و نما می‌کند، خواه ناخواه یک سلسله آثار قهری بر روی اندام و روحیهٔ انسان می‌گذارد. منطقه‌های سردسیر و منطقه‌های گرمسیر و منطقه‌های معتدله هرکدام نوعی روحیه و اخلاق را ایجاب می‌کند، همچنین منطقهٔ کوهستانی یا منطقهٔ صحرایی و غیره.

۳. محیط اجتماعی

محیط اجتماعی انسان عامل مهمی است در تکوین خصوصیات روحی و اخلاقی انسان. زبان انسان، آداب عرفی و اجتماعی، دین و مذهب، غالباً همان چیزی است که محیط اجتماعی بر انسان تحمیل می‌کند.

۴. تاریخ و عوامل زمانی

انسان از نظر محیط اجتماعی تنها تحت تأثیر زمان حال نیست؛ زمان

گذشته و وقایع و حوادثی که در گذشته رخ داده است نیز در ساختن او تأثیر بسزایی دارد. به طور کلی میان گذشته و آیندهٔ هر موجودی رابطهٔ قطعی و مسلم برقرار است. گذشته و آینده مانند دو نقطهٔ جدا از یکدیگر نیستند، بلکه مانند دو قطعه از یک جریان مداوم‌اند. گذشته، نطفه و هستهٔ آینده است.

طغیان انسان علیه محدودیتها

انسان در عین اینکه نمی‌تواند رابطه‌اش را بـا وراثت، مـحیط طـبیعی، محیط اجتماعی و تاریخ و زمان بکلی قطع کند، می‌تواند تا حدود زیادی علیه این محدودیتها طغیان نموده، خود را از قید حکومت این عوامـل آزاد سازد. انسان به حکم نیروی عقل و علم از یک طرف، و نیروی اراده و ایمان از طرف دیگر تغییراتی در این عوامل ایجاد می‌کند و آنها را با خواستهای خویش منطبق می‌سازد و خود مـالک سـرنوشت خـویش می‌گردد.

انسان و قضا و قدر الهی

معمولاً خیال می‌کنند عامل اساسی محدودیت انسان قضا و قدر الهـی است، ولی ما برعکس، از قضا و قدر الهی به عنوان عاملی برای محدود کردن آزادی انسان نام نبردیم، چرا؟ آیا قضا و قدر الهی وجود ندارد و یا قضا و قدر عامل محدود کردن نیست؟ قضا و قدر الهی امری قـطعی و مسلّم است ولی عامل محدود کردن انسان نیست. قضای الهی عـبارت است از حکم قطعی الهی دربارهٔ جریانات و حوادث، و قَدَر الهی عبارت است از اندازه گیری پدیده‌ها و حوادث. از نظر علوم الهی مسلّم است که قضای الهی به هیچ حادثه‌ای مستقیماً و بلاواسطه تعلق نمی‌گیرد، بلکه هر حادثه را تنها و تنها از راه علل و اسباب خـودش ایـجاب مـی‌کند.

قضای الهی ایجاب می‌کند که نظام جهان نظام اسباب و مسبَّبات باشد. انسان هر اندازه آزادی از ناحیهٔ عقل و اراده دارد و هر اندازه محدودیت که از ناحیهٔ عوامل موروثی و محیطی و تاریخی دارد، به حکم قضای الهی و نظام قطعی سببی و مسبّبی جهان است[۱].

بنابراین خود قضای الهی یک عامل برای محدودیت انسان به شمار نمی‌رود. محدودیتی که به حکم قضای الهی نصیب انسان شده است همان محدودیت ناشی از شرایط موروثی و شرایط محیطی و شرایط تاریخی است نه محدودیت دیگر، همچنان که آزادی‌ای هم که نصیب انسان شده به حکم قضای الهی است ولی به این صورت که قضای الهی ایجاب کرده انسان موجودی صاحب عقل و اراده باشد و در دایرهٔ محدود شرایط طبیعی و اجتماعی بتواند خود را به مقیاس وسیعی از قید تسلیم به آن شرایط آزاد سازد و سرنوشت و آیندهٔ خویش را در دست گیرد.

انسان و تکلیف

از جمله استعدادهای انسان ـ همچنان که قبلاً اشاره شد ـ استعداد تکلیف‌پذیری است. انسان می‌تواند در چارچوب قوانینی که برایش وضع شده است زندگی کند. هر موجود دیگر غیر از انسان جز از قوانین جبری طبیعی از قانون دیگر نمی‌تواند پیروی کند. مثلاً نمی‌توان برای سنگها و چوبها یا برای درختان و گلها و یا برای اسب و گاو و گوسفند قانون وضع کرد و به آنها ابلاغ کرد و آنها را مکلف ساخت که در چارچوب قوانین و مقرراتی که برای آنها و به مصلحت آنها وضع شده

۱. برای اطلاع بیشتر در این باره رجوع شود به کتاب انسان و سرنوشت از همین نویسنده.

است رفتار نمایند. این موجودات، فرضاً در جهت حفظ و مصلحت آنها اقدامی بشود، باید به صورت اجبار و الزام عمل شود.

ولی انسان یگانه موجود ممتازی است که این «امکان» و «توانایی» شگفت را دارد که در چارچوب یک سلسله قوانین قراردادی رفتار نماید. این قوانین قراردادی از آن نظر که از طرف یک مقام صلاحیتدار وضع می‌شود و به انسان تحمیل می‌شود و تحمل قانون از نوعی زحمت و مشقت خالی نیست، به نام «تکلیف» خوانده می‌شود.

قانونگزار برای این‌که انسان را به تکلیف خاصی مکلف سازد چند شرط را باید رعایت کند. به عبارت دیگر، انسان با واجد بودن چند شرط می‌تواند انجام تکالیفی را بر عهده بگیرد. شرایط تکلیف که در همهٔ تکالیف باید وجود داشته باشد امور ذیل است:

۱. بلوغ

انسان به یک مرحله از سن که می‌رسد، تغییراتی ناگهانی و تغییری شبیه نوعی جهش در اندامش و احساساتش و اندیشه‌اش پیدا می‌شود که «بلوغ» نامیده می‌شود. هرکسی در حقیقت یک بلوغ طبیعی دارد.

به طور دقیق نمی‌توان یک زمان معین را مرحلهٔ بلوغ برای همهٔ افراد معین کرد. ممکن است بعضی افراد از بعضی دیگر زودتر به مرحلهٔ بلوغ طبیعی برسند. خصوصیت فردی افراد و همچنین خصوصیات منطقه‌ای و محیطی در تسریع یا تأخیر بلوغ طبیعی تأثیر دارد.

آنچه مسلّم است این است که جنس زن از جنس مرد زودتر به مرحلهٔ بلوغ طبیعی می‌رسد. از نظر قانونی لازم است یک سن معین که سن متوسط [بلوغ] عموم است و یا سنی که حداقل سن بلوغ است (بعلاوهٔ شرطی دیگر مانند رشد، در فقه اسلامی) در نظر گرفته شود تا همهٔ افراد یک ضابطه داشته باشند. بنابراین ممکن است افرادی به بلوغ

طبیعی رسیده باشند ولی هنوز به سن بلوغ قانونی نرسیده باشند.

در اسلام طبق نظر اکثریت علمای شیعه بلوغ قانونی مرد از نظر سن، تمام شدن پانزده‌سالگی ـ به سال قمری ـ و ورود در شانزده‌سالگی تعیین شده است، و بلوغ قانونی زن تمام شدن نُه سالگی و ورود در ده سالگی تعیین شده است. بلوغ قانونی یکی از شرایط تکلیف است؛ یعنی فردی که به مرحلهٔ [بلوغ] قانونی نرسیده باشد مکلف نیست مگر با دلیل ثابت شود که به مرحلهٔ بلوغ طبیعی قبل از بلوغ قانونی رسیده است.

۲. عقل

یکی دیگر از شرایط تکلیف، عاقل بودن است. دیوانه که فاقد عقل است مکلف نیست و تکالیف از او ساقط است. همان‌طوری که نابالغ در زمان عدم بلوغ به هیچ وجه تکلیفی متوجه او نیست [و] در زمان بلوغ نیز مکلف نیست که آنچه را که در زمان عدم بلوغ انجام نداده است جبران کند، مثلاً شخص بالغ وظیفه ندارد نمازهایی که در زمان عدم بلوغ نخوانده قضا کند، زیرا تکلیفی متوجه او نبوده است؛ شخص دیوانه نیز در حال دیوانگی مکلف نیست. بنابراین اگر دیوانه‌ای پس از چندی عاقل شد مکلف نیست تکالیفی را که در ایام دیوانگی انجام نداده قضا کند؛ مثلاً لازم نیست که نمازها و روزه‌های آن زمان را قضا نماید.

بلی، برخی تکالیف است که به دارایی و اموال کودک یا دیوانه تعلق می‌گیرد و کودک یا دیوانه در حال کودکی یا دیوانگی موظف نیستند آن را انجام دهند ولی پس از آنکه کودک بالغ شد و یا دیوانه عاقل شد باید انجام دهند، مانند زکات یا خمسی که به مال کودک و یا مال دیوانه تعلق می‌گیرد که اگر ولیّ شرعی آنها ادا نکرده باشد خودشان پس از رسیدن به مرحلهٔ مکلف بودن باید انجام دهند.

۳. اطلاع و آگاهی

بدیهی است که انسان آنگاه قادر است تکلیفی را انجام دهد که از وجود آن تکلیف آگاه باشد و به عبارت دیگر به او ابلاغ شده باشد.

فرضاً قانونگزار قانونی را وضع کند ولی به اطلاع مکلف نرساند، مکلف ملزم نیست و بلکه قادر نیست آن را به مرحلهٔ اجرا درآورد و اگر عملاً برخلاف رفتار نماید قانونگزار نمی‌تواند او را مجازات نماید. علمای علم اصول می‌گویند مجازات کسی که از تکلیف آگاه نیست و تقصیری در کسب اطلاع ندارد زشت است و نام این اصل را «قبح عِقاب بلا بیان» می‌گذارند.

قرآن کریم مکرر این حقیقت را بیان کرده است که هیچ قومی را به جرم تخلّف از یک قانون عذاب نمی‌کنیم مگر آنکه حجت بر آن مردم تمام شده باشد؛ یعنی هیچ قومی را «عِقاب بلا بیان» نمی‌کنیم.

البته شرطْ بودن علم و آگاهی برای تکلیف ـ به نحوی که گفته شد ـ مستلزم این نیست که انسان بتواند عملاً خود را در بی‌خبری نگه دارد و آن را عذری برای خویش بپندارد. انسان مکلف است که تحصیل علم و آگاهی کند و سپس بر طبق آگاهی خویش عمل و فعالیت کند. در حدیث است که روز قیامت برخی گنهکاران را در محکمهٔ عدل الهی حاضر می‌کنند و دربارهٔ برخی کوتاهیها در انجام مسئولیتهایشان آنها را مورد مؤاخذه قرار می‌دهند. به گناهکار گفته می‌شود: چرا وظیفه‌ات را انجام ندادی؟ می‌گوید: نمی‌دانستم. به او گفته می‌شود: چرا ندانستی و چرا در پی تحصیل آگاهی نبودی؟

پس منظور از این‌که می‌گوییم علم و آگاهی شرط تکلیف است، این است که اگر تکلیفی به مکلف ابلاغ نشده باشد و مکلف در این جهت تقصیری نداشته باشد، یعنی او کوشش لازم را برای تحصیل آگاهی کرده و در عین حال بدان دست نیافته است، چنین مکلفی نزد خدا معذور است.

۴. قدرت و توانایی

کاری مورد وظیفه و تکلیف انسان قرار می‌گیرد که انسان توانایی انجام آن را داشته باشد، اما کاری که انسان قادر به انجام آن نیست هرگز مورد تعلق تکلیف واقع نمی‌شود. شک نیست که توانایی انسان محدود است، نامحدود نیست. چون توانایی محدود است، تکالیف باید در محدودهٔ تواناییها صورت گیرد. مثلاً انسان توانایی تحصیل علم و دانش دارد اما در محدودهٔ معین از نظر زمان و از نظر اندازهٔ معلومات. یک فرد انسان هراندازه نابغه باشد بالاخره باید تدریجاً و در طول زمان مدارج علم و دانش را طی کند. حالا اگر یک فرد را مجبور کنند که یک‌شبه تحصیلات چندساله را انجام دهد، به اصطلاح تکلیف «بما لایُطاق» یعنی تکلیف به کاری که فوق طاقت و قدرت است کرده‌اند؛ و اما اگر انسانی را مجبور کنند که همهٔ علوم جهان را فرا گیرد، باز هم تکلیف به غیر مقدور است و صحیح نیست و هرگز از طرف یک مقام حکیم عادل چنین حکمی صادر نمی‌شود. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

لایُکَلِّفُ اللهُ نَفْساً اِلاّ وُسْعَها[1].

خداوند هیچ کس را جز به اندازهٔ توانایی‌اش مکلف نمی‌سازد.

اگر شخصی در حال غرق شدن است و ما قدرت داریم که او را نجات دهیم بر ما واجب است که او را نجات دهیم، ولی اگر مثلاً هواپیمایی در حال سقوط است و ما به هیچ وجه قادر نیستیم جلو سقوط آن را بگیریم تکلیف از ما ساقط است؛ یعنی خداوند ما را به خاطر کمک نکردن به جلوگیری از سقوط هواپیما مؤاخذه نمی‌کند.

---

۱. بقره / ۲۸۶.

اینجا یک نکته هست و آن اینکه همچنان کـه در مـورد اطـلاع و آگاهی گفتیم که مشروط بودن تکلیف به اطلاع و آگاهی مستلزم ایـن نیست که ما موظف و مکلف به تحصیل اطلاع و آگاهی نباشیم، مشروط بودن تکلیف به قدرت و توانایی نیز مستلزم این نیست که ما مکلف به کسب و تحصیل قدرت نباشیم. در مواردی تفویت قدرت حرام است و تحصیل آن واجب. فرض کنیم در مقابل دشمنی سرسخت و قوی و مقتدر قرار گرفته‌ایم که قصد تهاجم به حقوق ما و یا قصد تهاجم به حوزهٔ اسلام دارد و ما در حال حاضر قدرت مقابله با آن را نداریم و هرگونه مقابله‌ای از دست دادن نیروهاست بدون آنکه نتیجه‌ای در حال حاضر یا در آینده از این کار خود بگیریم. بدیهی است که در این صورت ما مکلف به مقابله و جلوگیری نیستیم، ولی همواره مکلف بوده و هستیم که تحصیل قدرت و توانایی کنیم تا در چنین شرایطی دست روی دست نگذاریـم. قـرآن کریم می‌فرماید:

وَ اَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْـخَيْلِ تُرْهِبونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَ عَدُوَّكُمْ[۱].

تا آنجا که ممکن است نـیرو و اسـبان آمـاده تـهیه کـنید تـا بدین وسیله دشمنان شما و دشمنان خدا از شما حساب ببرند و قصد تجاوز به شما را از دماغ خود بیرون کنند.

همان‌طوری که یک فرد و یا یک جامعهٔ ناآگاه که در تحصیل آگاهی کوتاهی کرده است مورد مؤاخذهٔ الهی قرار می‌گیرد و ناآگاهی برای او عذری محسوب نمی‌شود، همچنین یک فرد و یا یک جامعهٔ ناتوان نیز که

۱. انفال / ۶۰.

در تحصیل قدرت و توانایی کوتاهی کرده است مورد مؤاخذهٔ الهی قرار می‌گیرد که چرا کسب قدرت و توانایی نکرده است؛ ناتوانی او عـذری برای او محسوب نمی‌شود.

۵. آزادی و اختیار

آزادی و اختیار یکی دیگر از شرایط تکلیف است؛ یعنی انسان آنگـاه مکلف است به انجام یک وظیفه که اجبار و یا اضطراری در کار نباشد؛ اگر اجبار (اکراه) یا اضطرار در کار باشد، تکلیف ساقط می‌گردد.

اجبار (اکراه) مانند این‌که یک قوّهٔ جابره، شخصی را تهدید کند به این‌که حتماً روزهٔ خود را بخورد به طوری که اگر نخورد جانش در خطر قرار خواهد گرفت. بدیهی است که در چنین مورد، تکلیف روزه ساقط می‌شود. یا اگر کسی مستطیع شود و یک شخص جابر او را تهدید کند که اگر به حج برود به جان او یا کسانش صدمه وارد خواهد آورد. پیغمبر اکرم فرمود:

رُفِعَ مَا اسْتُكْرِهوا عَلَيْهِ[۱].
آنجا که اکراه و اجبار به میان آید تکلیف ساقط است.

اضطرار آن است که انسان از طـرف شـخصی مـورد تـهدید قـرار نمی‌گیرد بلکه این خود اوست که انتخاب می‌کند ولی این انتخاب معلول شرایط سختی است که پیش آمده است؛ مانند کسی که در بیابانی درمانده و گرسنه است و جز مردار غذایی که سد جوع کند نمی‌یابد؛ در چـنین

۱. الجامع الصغیر، ج ۲ / ص ۱۶.

موارد، تکلیف حرمت خوردن مردار ساقط می‌شود.

پس فرق اجبار و اکراه با اضطرار آن است که در مورد اجبار و اکراه، انسان از طرف یک قوّهٔ جائر و جابر مورد تهدید قرار می‌گیرد که فلان عمل خلاف را باید انجام دهی و اگر انجام ندهی فلان صدمه را به تو خواهم زد، و انسان برای آنکه صدمه و ضرری را از خود «دفع» کند ـ یعنی نگذارد وارد شود ـ ناچار برخلاف وظیفهٔ خود عمل می‌کند؛ ولی در اضطرار پای تهدید در کار نیست، بلکه مجموع شرایط طوری پیش آمده که وضع نامطلوبی را بر او تحمیل کرده است و او برای آنکه آن وضع را «رفع» کند ـ یعنی آنچه وجود دارد مرتفع سازد ـ ناچار است برخلاف وظیفهٔ اصلی خود عمل کند.

پس تفاوت اکراه و اجبار با اضطرار در دو جهت است:

۱. در اکراه و اجبار پای تهدید انسان در میان است، برخلاف اضطرار.

۲. در مورد اکراه و اجبار انسان برای «دفع» یک وضع نامطلوب چاره‌جویی می‌کند، و در مورد اضطرار برای «رفع» چنان وضعی چاره‌جویی می‌نماید.

ولی [عدم] اکراه و اجبار و همچنین اضطرار را از شرایط عمومی تکلیف نمی‌توان به حساب آورد، یعنی کلّیت و عمومیت ندارد؛ اولاً بستگی دارد به درجهٔ صدمه و ضرری که بناست دفع و یا رفع شود، و ثانیاً بستگی دارد به اهمیت آن تکلیفی که انسان می‌خواهد به علت اکراه یا اضطرار انجام ندهد.

بدیهی است که هیچ گاه به بهانهٔ اکراه یا اضطرار نتوان به زیان دیگران و به ضرر اجتماع و یا به زیان خود دین اقدامی کرد. برخی تکالیف است که هر ضرر و صدمه‌ای را به خاطر آنها باید تحمل کرد.

شرایط صحت

آنچه تاکنون گفتیم مربوط بود به شرایط تکلیف، یعنی شرایط مکلف بودن، که تنها با بودن آن شرایطْ انسان موظف به انجام کاری می‌شود. پس شرط تکلیف عبارت است از شرطی که اگر نباشد، انسان وظیفه و تکلیفی ندارد.

ولی یک سلسله شرایط دیگر داریم که «شرایط صحت» نامیده می‌شود.

چنان‌که می‌دانیم موضوعات شرعی، اعم از عبادات و معاملات، باید مقرون به یک سلسله شرایط و خصوصیات باشد تا صحیح و درست انجام یابد. پس شرط صحت عبارت است از شرطی که اگر آن شرط نباشد انسان تکلیف خود را درست انجام نداده است؛ آنچه انجام داده کأن لم‌یکن و باطل باید فرض شود. شرایط صحت نیز مانند شرایط تکلیف زیاد است، ولی همچنان که شرایط تکلیف به شرایط عمومی و شرایط خصوصی تقسیم می‌شود، شرایط صحت نیز بر دو قسم است: شرایط خصوصی و شرایط عمومی. شرایط خصوصی هر عملی مخصوص خود آن عمل است و ضمن یاد گرفتن خود آن عمل شناخته می‌شوند. شرایط عمومی چند چیز است که اکنون به آنها اشاره می‌کنیم.

میان شرایط عمومی تکلیف و شرایط عمومی صحت، به اصطلاح منطقیّین «عموم و خصوص من وجه»[1] برقرار است؛ یعنی برخی، هم شرط تکلیف است و هم شرط صحت، برخی شرط تکلیف است و شرط صحت نیست، و برخی شرط صحت هست و شرط تکلیف نیست.

البته شرط صحت نیز به نوبهٔ خود بر سه قسم است: برخی، هم شرط

۱. مثلاً بین سکه و پول، عموم و خصوص من وجه است: بعضی سکه‌ها پول‌اند و بعضی سکه‌ها پول نیستند؛ بعضی پولها سکه نیستند و بعضی پولها سکه هستند.

صحت عبادات است و هم شرط صحت معاملات، برخی فقط شرط صحت عبادات است و برخی فقط شرط صحت معاملات.

آن چیزی که هم شرط تکلیف است و هم شرط صحت، عقل است. انسان غیر عاقل همان‌طوری که تکلیف ندارد، اعمالش ـ اعم از عبادات و یا معاملات ـ صحیح نیست. مثلاً اگر دیوانه‌ای بخواهد به نیابت از دیگری حج کند کافی نیست و یا اگر بخواهد به نیابت از دیگری نماز بخواند و یا روزه بگیرد کافی نیست و همچنین در نماز جماعت اگر دیوانه‌ای رابط میان امام و مأموم و یا رابط میان مأمومها باشد کافی نیست.

قدرت نیز مانند عقل، هم شرط تکلیف است و هم شرط صحت؛ همچنان که عدم اکراه نیز چنین است، یعنی شخص مجبور همان طور که در شرایط خاصی تکلیفش ساقط می‌گردد، اگر معامله‌ای از راه اکراه و اجبار انجام دهد و یا ازدواجی از روی اکراه و اجبار انجام دهد صحیح نیست و بلکه باطل است.

آن چیزی که شرط تکلیف هست و شرط صحت نیست، بلوغ است. کودک نابالغ خودش مکلف نیست ولی اگر به حد تمییز رسیده باشد که مانند یک بالغ بتواند عملی را درست انجام دهد، عملش صحیح است. بنابراین یک کودک می‌تواند رابط میان امام و مأموم و یا رابط میان مأمومها در نماز جماعت واقع شود، همچنان که می‌تواند در عبادات از دیگران نیابت کند. و آنچه مسلّم است این است که بلوغ شرط صحت عبادات نیست، اما در معاملات چطور؟ برخی از علما معتقدند که بلوغ در معاملات شرط صحت است و کودک ممیّز که خوب و بد را بفهمد، نه می‌تواند مستقلاً و برای خود و نه به نیابت از غیر، معامله‌ای را انجام دهد، مثلاً خرید و فروش کند یا اجاره بدهد یا اجرای صیغهٔ نکاح نماید. و برخی دیگر معتقدند که کودک ممیّز مستقلاً و برای خود نمی‌تواند

معامله‌ای را انجام دهد، ولی می‌تواند از طرف دیگران نیابت و وکالت کند.

اطلاع و آگاهی و همچنین عدم اضطرار از اموری هستند که شرط تکلیف هستند ولی شرط صحت نیستند. علیهذا اگر عملی ـ اعم از عبادت و معامله ـ از نظر شرایط دیگر، کامل صورت گیرد ولی عمل‌کننده نمی‌دانسته است و تصادفاً عملش جامع شرایط از آب درآمده، عملش صحیح است، همچنان که اگر انسان اضطراراً معامله یا ازدواج بکند صحیح است. مثلاً اگر شخصی خانه‌ای دارد که فوق‌العاده مورد علاقهٔ اوست و مایل به فروشش نیست، ولی ناگهان یک حادثه برایش پیش می‌آید که نیاز شدید به پول پیدا می‌کند و اضطراراً خانهٔ مورد علاقه‌اش را به فروش می‌رساند، معامله‌اش صحیح است، و یا اگر مرد و یا زنی به هیچ وجه مایل به ازدواج نیست، ولی بیماری‌ای پیدا می‌کند که پزشک ازدواج را برایش لازم تشخیص می‌دهد و او به حکم اضطرار ازدواج می‌کند، ازدواجش صحیح است.

از اینجا معلوم می‌شود معاملهٔ اکراهی و اجباری با معاملهٔ اضطراری از نظر صحت متفاوت است: معاملهٔ اکراهی و اجباری صحیح نیست، ولی معاملهٔ اضطراری صحیح است.

اینجا لازم است توضیح داده شود که چرا معاملهٔ اکراهی صحیح نیست و معاملهٔ اضطراری صحیح است. ممکن است گفته شود که «مکرَه» و «مضطر» هر دو در اینکه رضایت واقعی ندارند یکسان‌اند. همان‌طوری که اگر کسی مورد تهدید قرار بگیرد برای فروش خانه یا کارش و او برای «دفع» شرّ آن تهدید بخواهد خانه یا کار خود را بفروشد در اعماق قلبش ناراضی است، کسی هم که شرایط زندگی برای «رفع» یک شرّ (مثلاً هزینهٔ معالجهٔ بیماری) او را مجبور می‌کند به فروش خانه یا کارش، در اعماق قلبش ناراضی است. اگر کسی فرزندش بیمار

است و برای معالجۀ فرزندش اضطراراً خانه‌اش را می‌فروشد در اعماق قلبش به این فروش رضایت ندارد، بلکه فوق‌العاده برای از دست دادن خانۀ مورد علاقه‌اش متأثر و متأسف است. این‌که مکره می‌خواهد با کار اکراهی ضرری را «دفع» کند و مضطر می‌خواهد ضرری را «رفع» کند، تأثیری در اصل موضوع ندارد؛ همچنین این‌که در معاملات اکراهی مستقیماً انسانی دخالت دارد (به عنوان جابر و زورگو) و در معاملات اضطراری مستقیماً انسانی دخالت ندارد، تأثیری در اصل موضوع ندارد. بعلاوه غالباً اضطرارها نیز در اثر دخالت غیرمستقیم انسانها (به صورت استثمار و استعمار) صورت می‌گیرد.

پاسخ این است که تفاوت حال «مکره» و «مضطر» که شارع اسلام معاملات اولی را باطل می‌داند و معاملات دومی را صحیح، در جای دیگری است. مکره در اثر اکراه، نیاز فوری پیدا می‌کند و مضطر هم نیازی فوری؛ ولی نیاز مکره به دفع شرّ ظالم است و دفع شرّ ظالم با اقدام مکره به معامله صورت می‌پذیرد. در اینجا قانون به حمایت مکره برمی‌خیزد و علی‌رغم اجبارِ اجبارکننده، معامله را غیرقانونی و کأن‌لم‌یکن اعلام می‌کند. اما نیاز فوری مضطر مستقیماً به پولی است که از معاملۀ اضطراری می‌خواهد تحصیل کند. در اینجا اگر قانون بخواهد به حمایت مضطر برخیزد باید صحت و قانونی بودن معامله را اعلام کند، زیرا اگر چنین معامله‌ای را غیرقانونی اعلام کند نتیجه‌اش زیان بیشتر مضطر است. مثلاً اگر در مثال بالا غیرقانونی بودن معاملۀ خانه را اعلام کند و معامله را کأن‌لم‌یکن بشمرد، نتیجه‌اش این است که نه خریدار مالک خانه می‌شود و نه فروشنده مالک پول، و دست مضطر برای معالجۀ فرزندش بسته می‌ماند. این است که فقها می‌گویند غیرقانونی شناختن معاملۀ اکراهی «منّت» است، یعنی به سود مکره است، ولی غیرقانونی شناختن معاملات اضطراری «منّت» و به سود مضطر نیست.

در عین حال جای یک بحث دیگر باز است و آن اینکه آیا افراد دیگر می‌توانند از اضطرار و بیچارگی مضطر استفاده کنند و کالای او را نه به قیمت عادلانه بلکه به میزانی خیلی کمتر بخرند و آن را امری بازیافته و مشروع تلقی کنند؟ البته نه. آیا این کار که نامشروع است صرفاً حرمت تکلیفی دارد اما معامله همچنان که به سود مضطر صحیح است به سود استفاده‌چی هم صحیح است، و یا مانعی ندارد که از یک طرف صحیح باشد و از طرف دیگر ناصحیح و یا از دو طرف صحیح باشد و استفاده‌چی ملزم باشد قیمت واقعی را جبران نماید؟ در هر حال جای سخن باقی است.

آن چیزی که شرط صحت هست ولی شرط تکلیف نیست «رشد» است. در قانونگذاری اسلام برای کسی که می‌خواهد یک کار اجتماعی را عهده‌دار شود ـ مثلاً می‌خواهد ازدواج کند یا می‌خواهد مستقلاً معامله‌ای انجام دهد، یعنی می‌خواهد در مال و ثروت شخصی خود تصرف کند ـ لازم است که علاوه بر سایر شرایط عمومی یعنی بلوغ و عقل و قدرت و اختیار، «رشد» هم داشته باشد. رشد یعنی لیاقت و شایستگی ادارهٔ آن کاری که می‌خواهد به عهده بگیرد.

به این جهت در قانون اسلام عاقل بودن و بالغ بودن و مختار بودن کافی نیست که شخص بتواند دربارهٔ ازدواج تصمیم بگیرد و یا در مال و ثروت خود تصرف کند. پسر یا دختری که می‌خواهند ازدواج کنند آنگاه ازدواجشان صحیح است که رشد عقلانی کافی داشته باشند، یعنی مفهوم ازدواج را که چیست و برای چیست و چه مسئولیتهایی دارد و چه تأثیری در سرنوشت فرد دارد، باید درک کنند که کورکورانه در موضوعی به این اهمیت وارد نشوند.

و همچنین پسر یا دختری که دارای ثروت شخصی ـ از راه ارث یا راه دیگر ـ شده‌اند، به محض اینکه به بلوغ برسند کافی نیست که مال و

ثروت آنها را در اختیار خودشان قرار دهند، بلکه لازم است مورد آزمایش قرار گیرند. اگر علاوه بر بلوغ دارای رشد عقلی هم بودند ـ یعنی لیاقت و شایستگی نگهداری و بهره‌برداری از مال و ثروت خود را داشته باشند ـ مال و ثروت به آنها داده می‌شود؛ در غیر این صورت ولیّ شرعی و قانونی آنها همچنان به ولایت و سرپرستی خود ادامه می‌دهد. قرآن کریم می‌فرماید:

وَ ابْتَلُوا الْیَتامیٰ حَتّیٰ إِذا بَلَغُوا النِّکاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعوا إِلَیْهِمْ أَمْوالَهُمْ[1].

یتیمان را مورد آزمایش قرار دهید تا آنگاه که محرز شود به حد بلوغ رسیده‌اند. در این صورت اگر احساس کردید که دارای رشد هستند پس مال آنها را در اختیار خودشان قرار دهید.

۱. نساء / ۶.

۲

آگاهی‌های انسان

انسان، هم خودآگاه است و هم جهان‌آگاه و دوست می‌دارد از خود و از جهان آگاه‌تر گردد. تکامل و پیشرفت و سعادت او در گرو این دو آگاهی است.

از این دو آگاهی کدام از نظر اهمیت در درجهٔ اول است و کدام در درجهٔ دوم؟ داوری در این موضوع چندان ساده نیست. برخی بیشتر به خودآگاهی بها می‌دهند و برخی به جهان‌آگاهی. احتمالاً یکی از وجوه اختلاف طرز تفکر شرقی و طرز تفکر غربی در نوع پاسخی است که به این پرسش می‌دهند، همچنان که یکی از وجوه تفاوتهای علم و ایمان در این است که علم وسیلهٔ جهان‌آگاهی و ایمان سرمایهٔ خودآگاهی است.

البته علم سعی دارد انسان را همان‌گونه که به جهان‌آگاهی می‌رساند به خودآگاهی نیز برساند. علم‌النّفس‌ها چنین وظیفه‌ای بر عهده دارند. اما

خودآگاهیهایی که علم می‌دهد مرده و بیجان است، شوری در دلها نمی‌افکند و نیروهای خفتهٔ انسان را بیدار نمی‌کند، برخلاف خودآگاهیهایی که از ناحیهٔ دین و مذهب پیدا می‌شود که با یک ایمان پی‌ریزی می‌شود. خودآگاهی ایمانی، سراسر وجود انسان را مشتعل می‌سازد.

آن خودآگاهی که خود واقعی انسان را به یادش می‌آورد، غفلت را از او می‌زداید، آتش به جانش می‌افکند، او را دردمند و دردآشنا می‌سازد، کار علوم و فلسفه‌ها نیست. این علوم و فلسفه‌ها احیاناً غفلت‌زا هستند و انسان را از یاد خودش می‌برند؛ از این رو بسا دانشمندان و فیلسوفان بی‌درد و سردرآخور و خودناآگاه و بسا تحصیل‌ناکرده‌های خودآگاه.

دعوت به خودآگاهی و این‌که «خود را بشناس تا خدای خویش را بشناسی»، «خدای خویش را فراموش مکن که خودت را فراموش می‌کنی» سرلوحهٔ تعلیمات مذهب است.

قرآن کریم می‌فرماید:

وَ لاتَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللهَ فَأَنْسیٰهُمْ اَنْفُسَهُمْ اُولٰئِکَ هُمُ الْفاسِقونَ[1].

از آنان مباشید که خدا را فراموش کردند پس خدا آنها را از خودشان فراموشانید. آنان همان فاسقان‌اند (از خود بدررفتگان‌اند).

---

۱. حشر / ۱۹.

رسول اکرم فرمود:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ[۱].
هرکه خود را بشناسد خدای خویش را می‌شناسد.

علی علیه‌السلام فرمود:

مَعْرِفَةُ النَّفْسِ اَنْفَعُ الْـمَعارِفِ[۲].
خودشناسی سودمندترین شناساییهاست.

و هم او فرمود:

عَجِبْتُ لِـمَنْ يَنْشِدُ ضالَّتَهُ كَيْفَ لايَنْشِدُ نَفْسَهُ[۳].
در شگفتم از کسی که چیزی از خود را گم می‌کند و در جستجویش برمی‌آید، و خود را گم کرده اما جستجو نمی‌کند.

آگاهان جهان، عیب اساسی که بر فرهنگ و تمدن غربی گرفته‌اند این است که این فرهنگ، فرهنگ جهان‌آگاهی و خودفراموشی است. انسان در این فرهنگ به جهان آگاه می‌گردد، و هرچه بیشتر به جهان آگاه می‌گردد بیشتر خویشتن را از یاد می‌برد. راز اصلی سقوط انسانیت در غرب همین‌جاست. انسان آنگاه که خود را، به تعبیر قرآن، ببازد (خسران نفس)، به دست آوردن جهان به چه کارش می‌آید؟

---

۱. بحارالانوار، ج ۶۱ / ص ۹۹.
۲. غررالحکم، چاپ بیروت، ج ۲ / ص ۲۸۸.
۳. همان مأخذ، ص ۳۶.

فکر می‌کنم کسی که بهتر از همه فرهنگ غرب را از این نظر انتقاد کرده است، مهاتما گاندی رهبر فقید هند است. گاندی می‌گوید:

غربی به کارهای بزرگی قادر است که ملل دیگر آن را در قدرت خدا می‌دانند، لیکن غربی از یک چیز عاجز است و آن تأمل در باطن خویش است. تنها این موضوع برای پوچی درخشندگی کاذب تمدن جدید کافی است.
تمدن غربی اگر غربیان را مبتلا به خوردن مشروب و توجه به اعمال جنسی نموده است، به خاطر این است که غربی به‌جای «خویشتن‌جویی» در پی نسیان و هدر ساختن «خویش» است.
اغلب کارهای بزرگ و قهرمانی و حتی اعمال نیک غربی، فراموشی (فراموشی خود) و بیهودگی است. قوّهٔ عملی او بر اکتشاف و اختراع و تهیهٔ وسایل جنگی، ناشی از فرار غربی از «خویشتن» است نه قدرت و تسلط استثنایی وی بر خود.
وقتی انسان روح خود را از دست بدهد، فتح دنیا به چه درد او می‌خورد[1]؟

گاندی می‌گوید:

در دنیا فقط یک حقیقت وجود دارد و آن شناسایی ذات (نفس = خود) است. هرکس خود را شناخت، خدا و دیگران را شناخته است؛ هرکس خود را نشناخت، هیچ چیز را نشناخته است. در دنیا فقط یک نیرو و یک آزادی و یک عدالت وجود

۱. مقدمهٔ کتاب این است مذهب من.

دارد و آن نیروی حکومت بر خویشتن است. هرکس بر خود مسلط شد، بر دنیا مسلط شده است. در دنیا فقط یک نیکی وجود دارد و آن دوست داشتن دیگران مانند دوست داشتن خویش است. به عبارت دیگر، دیگران را مانند خود انگاریم. باقی مسائل، تصور و وهم و عدم است[۱].

به هرحال، خواه به خودآگاهی بهای بیشتر بدهیم و خواه به جهان‌آگاهی، و خواه بهای مساوی به آنها بدهیم، آنچه مسلّم است این است که توسعهٔ آگاهی به معنی توسعه و بسط حیات انسان است. روح یا جان مساوی با خبر و آگاهی است و آگاهی و خبر مساوی با روح و جان است. آن که آگاه‌تر است جانش فزون‌تر است:

جان نباشد جز «خبر» در آزمون
هرکه را افزون «خبر» جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر
از چه؟ زان رو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جان مَلَک
کو منزّه شد ز حس مشترک
وز مَلَک جان خداوندان دل
باشد افزون تو تحیّر را بهل
زان سبب آدم بود مسجودشان
جان او افزون‌تر است از بودشان
ورنه بهتر را سجود دون‌تری
امر کردن هیچ نبود در خوری

۱. همان مأخذ.

کی پسندد لطف و عدل کردگار
که گُلی سجده کند در پیش خار
جان چو افزون شد گذشت از انتها
شد مطیعش جان جمله چیزها
مرغ و ماهی و پریّ و آدمی
زانکه او بیش است و ایشان در کمی

□

جان چه باشد؟ با خبر از خیر و شر
شاد از احسان و گریان از ضرر
چون سِر[1] و ماهیت جان مخبر است
هرکه او «آگاه‌تر»، «باجان‌تر» است
اقتضای جان چو ای دل آگهی است
هرکه آگه‌تر بود جانش قوی است
روح را تأثیرِ آگاهی بود
هرکه را این بیش، اللّهی بود
چون جهانِ جان سراسر آگهی است
هرکه بیجان است از دانش تهی است

پس انسان به هر نسبت که از خود و از جهان آگاه‌تر باشد، جاندارتر است. جانداری، به اصطلاح فلاسفه، حقیقت مشکّکه است، یعنی درجات و مراتب دارد؛ تدریجاً که درجهٔ آگاهی انسان بالا می‌رود، درجهٔ حیات و جانداری‌اش بالا می‌رود.

بدیهی است که خودآگاهی مورد بحث، خودآگاهی شناسنامه‌ای نیست که نامم چیست؟ نام پدر و مادرم چیست؟ در کجا زاده‌ام و در کجا

---

۱. مخفف سرّ = راز.

سکونت دارم؟ و یا خودآگاهی بیولوژیک نیست که در شناخت حیوانی یک درجه بالاتر از خرس و میمون خلاصه می‌شود. برای اینکه منظور روشن شود، به انواع خودآگاهیها در اینجا به طور خلاصه اشاره می‌کنیم. از خودآگاهیهای مجازی و غیرواقعی نظیر خودآگاهی شناسنامه‌ای که بگذریم چند نوع خودآگاهی واقعی داریم:

۱. خودآگاهی فطری

انسان، بالذات خودآگاه است؛ یعنی جوهر ذات انسان آگاهی است. اینچنین نیست که اول «منِ» انسان تکوّن می‌یابد و در مرحلهٔ بعد انسان به این «من» آگاهی می‌یابد. پیدایشِ «منِ» انسان عین پیدایش آگاهی به خود است. در آن مرحله «آگاه»، «آگاهی» و «به آگاهی درآمده» یکی است. «من» واقعیتی است که عین آگاهی به خودش است.

انسان در مراحل بعد، یعنی پس از آنکه به اشیاء دیگر کم و بیش آگاه می‌گردد، به خود نیز به همان صورت که به اشیاء دیگر آگاه می‌گردد آگاهی می‌یابد؛ یعنی صورتی از خود در «ذهن» خویش تصویر می‌کند و به اصطلاح به علم حصولی به خود آگاه می‌گردد؛ اما پیش از آنکه به این گونه به خود آگاه گردد، بلکه پیش از آگاهی به هر چیز دیگر، به خود ـ به گونه‌ای که اشاره شد یعنی به نحو علم حضوری ـ آگاه است.

روان‌شناسان که معمولاً دربارهٔ خودآگاهی بحث می‌کنند، به مرحلهٔ دوم نظر دارند، یعنی آگاهی به خود به نحو علم حصولی و ذهنی؛ ولی فلاسفه بیشترْ توجهشان به مرحلهٔ علم حضوری غیرذهنی است. این نوع از آگاهی همان است که یکی از ادلّهٔ متقن تجرد نفس در فلسفه است.

در این نوع از خودآگاهی، شک و تردید که آیا هستم یا نیستم و اگر هستم آیا کدامم و امثال اینها راه ندارد؛ زیرا شک و تردید آنجا راه دارد که علم و آگاهی از نوع علم حصولی باشد، یعنی وجود عینی شیءِ

به آگاهی درآمده با وجود عینی آگاهی دو چـیز بـاشد، امـا آنـجا کـه «آگاهی» عین «آگاه» و «به آگاهی درآمـده» است و از نـوع آگـاهی حضوری است، شک و تردید فرض نمی‌شود یعنی امری محال است.

اشتباه اساسی دکارت در همین جاست که توجه نکرده بود که «من هستم» شک‌بردار نیست تا از راه «من فکر می‌کنم» بخواهیم آن شک را رفع کنیم[۱].

خودآگاهی فطری هرچند واقعی است امـا اکـتسابی و تـحصیلی نیست، نحوهٔ وجود «منِ» انسانی است؛ از این رو آن خودآگاهی که به آن دعوت شده، این درجه از خودآگاهی که به طور قهری و تکوینی در اثر حرکت جوهری طبیعت پدید می‌آید نیست.

آنجا که قرآن مجید پس از اشاره به مراحل خلقت جنین در رحم، به عنوان آخرین مرحله می‌فرماید: ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ[۲] (سپس ما او را چیز دیگر و خلقی دیگر کردیم) اشاره به همین است که مادهٔ نـاخودآگـاه تبدیل می‌شود به جوهر روحی خودآگاه.

۲. خودآگاهی فلسفی

فیلسوف کوشش دارد حقیقت «منِ» خودآگاه را بشناسد که چیست؟ آیا جوهر است یا عرض؟ مجرد است یا مادی؟ چه رابطه‌ای با بدن دارد؟ آیا پیش از بدن موجود بوده یا با بدن موجود شده یا از بدن سـر بـرآورده

---

۱. دکارت، فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم، فلسفهٔ خود را به این ترتیب آغاز کرد که در همه چیز شک کرد حتی در بدیهیات. سپس گفت من در همه چیز می‌توانم شک کنم جز این‌که می‌اندیشم و شک می‌کنم؛ پس «فکر می‌کنم» دلیل است بر این‌که «هستم». و آنگاه از هستی خود، هستی خدا و اشیاء دیگر را نتیجه گرفت.

۲. مؤمنون / ۱۴.

است؟ آیا پس از بدن باقی است یا نه؟ و امثال اینها.

در این درجه از خودآگاهی، آنچه مطرح است ماهیت و حقیقت «خود» است که چیست و از چه جنس است؟ اگر فیلسوف مدعی خودآگاهی است به معنی این است که می‌دانم ماهیت و جنس و جوهر «من» چیست.

۳. خودآگاهی جهانی

خودآگاهی جهانی یعنی آگاهی به خود در رابطه‌اش با جهان که: از کجا آمده‌ام؟ در کجا هستم؟ به کجا می‌روم؟ در این خودآگاهی، انسان کشف می‌کند که جزئی از یک «کلّ» است به نام جهان؛ می‌داند یک جزیرهٔ مستقل نیست، وابسته است، به خود نیامده و به خود زیست نمی‌کند و به‌خود نمی‌رود؛ می‌خواهد وضع خود را در این «کلّ» مشخص کند. سخن پرمغز علی علیه‌السلام ناظر به این نوع از خودآگاهی است که می‌گوید:

رَحِمَ اللهُ امْرَءاً عَلِمَ مِنْ اَیْنَ؟ وَ فی اَیْنَ؟ وَ اِلیٰ اَیْنَ؟

خدای رحمت کند آن‌که را که بداند از کجا آمده؟ در کجاست؟ به کجا می‌رود؟

این نوع از خودآگاهی یکی از لطیف‌ترین و عالی‌ترین دردمندیهای انسان را به وجود می‌آورد؛ آن دردمندی که در حیوان و هیچ موجود دیگر در طبیعت وجود ندارد: درد حقیقت داشتن. این خودآگاهی است که انسان را تشنهٔ حقیقت و جویای یقین می‌سازد؛ در تلاش اطمینان و آرامش قرار می‌دهد، آتش شعله‌ور شک و تردید به جانش می‌افکند و او را از این سو به آن سو می‌کشاند؛ آن آتشی که به جان غزالی‌ها می‌افتد، خواب و خوراک را از آنها می‌گیرد، آنها را از مسند نظامیه‌ها به زیر

می‌آورد، آوارهٔ بیابانهاشان می‌کند و سالها در دیار غربت سر در گریبانشان می‌سازد[۱]؛ همان آتشی که عنوان بصْری‌ها را از خانه و کاشانه‌شان کو به کو و شهر به شهر به دنبال حقیقت می‌کشاند[۲]. این نوع از خودآگاهی است که دغدغهٔ سرنوشت را در انسان به وجود می‌آورد.

۴. خودآگاهی طبقاتی

خودآگاهی طبقاتی یک شکل از اشکال مختلف خودآگاهی اجتماعی است. خودآگاهی طبقاتی یعنی آگاهی به خود در رابطه‌اش با طبقهٔ اجتماعی که با آنها زیست می‌کند.

در جامعه‌های طبقاتی خواه ناخواه هر فرد در یک قشر خاص و یک طبقهٔ خاص از نظر زندگی و برخورداریها و محرومیتها قرار دارد. درک موضع طبقاتی و مسئولیت طبقاتی، خودآگاهی طبقاتی است.

بلکه بر اساس برخی نظریه‌ها انسانْ ماورای طبقه‌ای که در آن است «خود»ی ندارد؛ خود هر کسی «وجدان» اوست؛ مجموعهٔ احساسها، اندیشه‌ها، دردها و گرایشهای اوست و اینها همه در «طبقه» شکل می‌گیرد. این است که به عقیدهٔ این گروه، انسانِ نوعی فاقد «خود» است؛ یک موجود انتزاعی است نه عینی؛ موجود عینی در طبقه تعیّن می‌یابد؛ انسان وجود ندارد، اشراف یا توده وجود دارد؛ تنها در جامعهٔ بی‌طبقه است که اگر واقعیت یابد، انسان واقعیت پیدا می‌کند؛ پس در جامعهٔ طبقاتی، خودآگاهی اجتماعی منحصر است به خودآگاهی طبقاتی.

خودآگاهی طبقاتی، طبق این بیان، مساوی است با «سود آگاهی»، زیرا بر این فلسفه مبتنی است که حاکم اصلی بر فرد و زیربنای شخصیت

---

۱. داستان راستان.

۲. همان مأخذ.

فرد منافع مادی است، همچنان که در ساختمان اجتماع، نهاد اساسی و زیربنا نهاد اقتصادی است و آن چیزی که به افراد یک طبقه «وجدان مشترک»، «ذوق مشترک»، «قضاوت مشترک» می‌دهد، زندگی مادی مشترک و سود مشترک است. زندگی طبقاتی بینش طبقاتی می‌دهد و بینش طبقاتی سبب می‌شود که انسان، جهان و جامعه را از آن دریچهٔ خاص ببیند و با عینک خاص مشاهده کند و از دیدگاه طبقاتی تفسیر نماید؛ دردش خواه ناخواه درد طبقاتی، و تلاش و جهتگیری اجتماعی‌اش طبقاتی خواهد بود.

مارکسیسم به چنین خودآگاهی‌ای معتقد است. این نوع خودآگاهی را می‌توان «خودآگاهی مارکسیستی» نامید.

۵. خودآگاهی ملی

خودآگاهی ملی یعنی خودآگاهی به خود در رابطه‌اش با مردمی که با آنها پیوند قومی و نژادی دارد. انسان در اثر زندگی مشترک با گروهی از مردم با قانون مشترک، آداب و رسوم مشترک، تاریخ مشترک، پیروزیها و شکستهای تاریخی مشترک، زبان مشترک، ادبیات مشترک و بالاخره فرهنگ مشترک، نوعی یگانگی با آنها پیدا می‌کند؛ بلکه همان‌طور که یک فرد دارای یک «خود» است، یک قوم و یک ملت به علت داشتن فرهنگ، یک «خود» ملی پیدا می‌کند. هم‌فرهنگی از هم‌نژادی شباهت و وحدت بیشتری میان افراد انسانها ایجاد می‌کند. ملیت که پشتوانهٔ فرهنگی داشته باشد، از «من»ها یک «ما» می‌سازد، احیاناً برای این «ما» فداکاری می‌کند، از پیروزی «ما» احساس غرور و از شکست آن احساس سرافکندگی می‌کند.

خودآگاهی ملی یعنی آگاهی به فرهنگ ملی، به «شخصیت ملی»، به «ما»ی خاص ملی. اساساً در جهان «فرهنگ» وجود ندارد، «فرهنگها»

وجـــود دارد و هـر فـرهنگی دارای مـاهیت و مـمیزات و خـصلتهای مخصوص به خود است، به همین دلیل «فرهنگ یگانه» مـفهومی پـوچ است. ناسیونالیسم که بالخصوص در قرن ۱۹ مسیحی رواج فراوان یافت و هنوز هم کم و بیش تبلیغ می‌شود، بر این فلسفه استوار است.

در این نوع خودآگاهی برخلاف خودآگاهی طبقاتی که همه چیز (ارزیابیها، احساسها، داوریها، جهتگیریها) جنبهٔ طبقاتی داشت، جـنبهٔ ملی دارد و با عقربهٔ ملیت می‌چرخد.

خودآگاهی ملی، هرچند از مقولهٔ سودآگاهی نیست، ولی از مقولهٔ خودخواهی بـیرون نـیست، از هـمین خـانواده است؛ تـمام عـوارض خودخواهی را از تعصب، حس جانبداری، ندیدن عیب خود، عُجب و خودپسندی دارد؛ از این رو مانند خودآگاهی طبقاتی به خودی خـود فاقد جنبهٔ اخلاقی است.

۶. خودآگاهی انسانی

خودآگاهی انسانی یعنی آگاهی بـه خـود در رابـطه بـا هـمهٔ انسـانها. خودآگاهی انسانی بر این اصل و فلسفه استوار است که انسانها مجموعاً یک واحد واقعی به شمار می‌روند و از یک «وجدان مشترک انسانی» بهره‌مندند؛ احساس انسان‌دوستی و انسان‌گرایی در هـمهٔ افـراد انسـان موجود است؛ به قول سعدی:

بـنی آدم اعـضای یک پـیکرند   که در آفـرینش ز یک گـوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار   دگـــر عـــضوها را نـماند قـرار
تو کز مـحنت دیگـران بـی‌غمی   نشـاید کـه نـامت نـهند آدمـی

افرادی که مانند اگوست کنت در جستجوی «دین انسانیت» بوده و هستند، این اندیشه را در مغز خود می‌پرورانند. اومانیسم که کم و بیش فلسفهٔ رایج زمان ماست و غالباً مدعیان روشنفکری از آن دم می‌زنند،

همین است.

اومانیسم انسان را در ماورای طبقات، ملیتها، فرهنگها، مذهبها، رنگها، نژادها، خونها به صورت یک واحد می‌بیند و هرگونه تبعیض و تفاوتی را نفی می‌کند.

اعلامیه‌هایی که به نام «حقوق بشر» در جهان منتشر شده است بر این فلسفه تکیه دارد و مبلّغ این نوع خودآگاهی در جهان است.

اگر این نوع خودآگاهی در فردی پیدا شود، دردش درد انسان، آرزوهایش آرزوهای انسان می‌شود و جهتگیری و تلاشش در جهت انسان صورت می‌گیرد، دوستیها و دشمنیهایش همه رنگ انسانی می‌یابد: دوستِ دوستان انسان یعنی علم، فرهنگ، بهداشت، رفاه، آزادی، عدالت و محبت، و دشمن دشمنهای او یعنی جهل، فقر، ظلم، بیماری، اختناق و تبعیض می‌گردد.

این نوع از خودآگاهی اگر پیدا شود، برخلاف خودآگاهی ملی و خودآگاهی طبقاتی، جنبهٔ اخلاقی خواهد داشت.

ولی این خودآگاهی با اینکه بیش از همه صورت منطقی دارد و سر و صدای فراوان راه انداخته، کمتر از همه واقعیت یافته است، چرا؟

راز مطلب در نحوهٔ وجود و واقعیت انسان نهفته است. انسان در نحوهٔ وجود و واقعیتش با همهٔ موجودات دیگر ـ اعم از جماد و نبات و حیوان ـ متفاوت است از این نظر که هر موجودی که پا به جهان می‌گذارد و آفریده می‌شود همان است که آفریده شده است، یعنی ماهیت و واقعیت و چگونگیهایش همان است که به دست عوامل خلقت ساخته می‌شود، اما انسان، پس از آفرینش، تازه مرحلهٔ اینکه چه باشد و چگونه باشد آغاز می‌شود. انسان آن چیزی نیست که آفریده شده است، بلکه آن چیزی است که خودش بخواهد باشد؛ آن چیزی است که مجموع عوامل تربیتی و از آن جمله اراده و انتخاب خودش او را بسازد.

به عبارت دیگر، هر چیزی از نظر ماهیت که چیست و از نظر کیفیت که چگونه باشد، «بالفعل» آفریده شده، اما انسان از این نظر «بالقوّه» آفریده شده است؛ یعنی بذر انسانیت در او به صورت امور بالقوّه موجود است که اگر به آفتی برخورد نکند آن بذرها تدریجاً از زمینهٔ وجود انسان سر بر می‌آورد و همینها فطریات انسان‌اند و بعدها «وجدان» فطری و انسانی او را می‌سازند.

انسان، برخلاف جماد و نبات و حیوان، شخصی دارد و شخصیتی. شخص انسان (یعنی مجموعهٔ جهازات بدنی او) بالفعل به دنیا می‌آید. انسان در آغاز تولد از نظر جهازات بدنی مانند حیوانات دیگر بالفعل است، ولی از نظر جهازات روحی، از نظر آنچه بعداً شخصیت انسانی او را می‌سازد، موجودی بالقوّه است؛ ارزشهای انسانی او در زمینهٔ وجودش بالقوّه موجود است و آمادهٔ روییدن و رشد یافتن[1].

۱. تحقیق در مسئلهٔ فطرت، به مفهوم اسلامی آن، در رساله‌ای جداگانه ان‌شاءالله منتشر خواهد شد. در اینجا همین قدر می‌خواهیم مطلب روشن شود که نظریهٔ فطرت، در مفهوم اسلامی آن، برخلاف مفهوم دکارتی و کانتی و غیره به معنی این نیست که انسان از بدو تولد، پاره‌ای از ادراکات یا گرایشها و خواستها را بالفعل دارد و به تعبیر فلاسفه با عقل و ارادهٔ بالفعل متولد می‌شود، همچنان که دربارهٔ انسان نظریهٔ منکران فطرت از قبیل مارکسیستها و اگزیستانسیالیستها را نمی‌پذیریم که انسان در آغاز تولد پذیرا و منفعل محض است و هر نقشی به او داده شود بی‌تفاوت است نظیر یک صفحهٔ سفید که نسبتش با هر نقشی که روی آن ثبت شود متساوی است؛ بلکه انسان در آغاز تولد، بالقوّه و به نحو امکان استعدادی خواهان و متحرک به سوی یک سلسله دریافتها و گرایشهاست و یک نیروی درونی او را به آن سو سوق می‌دهد (با کمک شرایط بیرونی) و اگر به آنچه بالقوّه دارد برسد، به فعلیتی که شایستهٔ اوست و «انسانیت» نامیده می‌شود رسیده است و اگر فعلیتی غیر آن فعلیت در اثر قَسر و جبر عوامل بیرونی بر او تحمیل شود، یک موجود «مسخ شده» خواهد بود. این است که مسخ انسان که حتی مارکسیستها و اگزیستانسیالیستها از آن سخن می‌گویند تنها با این مکتب قابل توجیه است.
از نظر این مکتب، نسبت انسان در آغاز پیدایش با ارزشها و کمالات انسانی، از قبیل

←

انسان از نظر روحی و معنوی یک مرحله از مرحلهٔ بدنی عقب‌تر است؛ جهازات بدنی‌اش در رحم وسیلهٔ عوامل دست‌اندرکار آفرینش ساخته و پرداخته می‌شود؛ ولی جهازات روحی و معنوی و ارکان شخصیتش در مرحلهٔ بعد از رحم باید رشد داده شود و پایه‌گذاری گردد. از این رو می‌گوییم هر کس خود بنّا و معمار و مهندس شخصیت خود است؛ قلم تصویرکننده و نقاش خلقت شخصیت انسان (برخلاف شخص او) به دست خودش داده شده است.

هر موجودی غیر از انسان، میان خودش و ماهیتش تصور جدایی غیرممکن است، مثلاً میان سنگ و سنگی، میان درخت و درختی، میان سگ و سگی، میان گربه و گربه‌ای. انسان تنها موجودی است که میان خودش و ماهیتش جدایی و فاصله است، یعنی میان انسان و انسانیت. ای بسا انسانها که به انسانیت نرسیده و در مرحلهٔ حیوانیت باقی مانده‌اند مانند برخی از انسانهای بدوی و وحشی، و بسا انسانها که مسخ شده و به ضد انسان تبدیل شده‌اند مانند اکثر متمدن‌نماها.

چگونه ممکن است میان شیء و ماهیت خودش جدایی بیفتد؟ بدیهی است که ماهیت لازمهٔ وجود است. اگر وجودی بالفعل باشد ماهیتش به تبع بالفعل است. وجودِ بالقوّه است که ماهیت شایستهٔ خود را فاقد است.

آنچه اگزیستانسیالیسم به نام «اصالت وجود» می‌نامد و مدعی است که انسان یک وجود بی‌ماهیت است و خود با انتخاب راه خود، به خود ماهیت می‌بخشد، توجیه صحیح فلسفی‌اش همین است. فلاسفهٔ اسلامی، بالخصوص صدرالمتألهین، تکیهٔ فراوان بر همین مطلب دارد و

← نسبت نهال گلابی با درخت گلابی است که یک رابطهٔ درونی به کمک عوامل بیرونی، اولی را به صورت دومی درمی‌آورد نه از قبیل تخته چوب و صندلی که تنها عوامل بیرونی آن را به این صورت درمی‌آورند.

از همین رو می‌گوید:

> انسان نوع نیست، انواع است، بلکه هر فرد احیاناً هر روز نوعی است غیر روز دیگر[۱].

از اینجا روشن می‌شود که انسان زیست‌شناسی، انسان بیولوژیک، ملاک انسانیت نیست؛ انسان زیست‌شناسی تنها زمینهٔ انسان واقعی است و به تفسیر فلاسفه حامل استعداد انسانیت است نه خود انسانیت؛ و هم روشن می‌شود که بدون اصالت روح، دم از انسانیت زدن معنی و مفهوم ندارد.

اکنون که این مقدمه را دانستیم، می‌توانیم مفهوم «خودآگاهی انسانی» را دقیق‌تر درک کنیم. گفتیم خودآگاهی انسانی بر این اصل استوار است که انسانها مجموعاً یک «واحد» واقعی به شمار می‌روند و از یک وجدان مشترک انسانی، ماورای وجدان طبقاتی، مذهبی، ملی، نژادی بهره‌مندند.

اکنون می‌گوییم این مطلب نیازمند به توضیح است که چه انسانهایی مجموعاً یک «خود» دارند و روح واحد بر آنها حکمفرماست؟ خودآگاهی انسانی در میان چه انسانهایی رشد می‌یابد و نمو می‌کند و در آنها همدردی و هم‌پیکری ایجاد می‌کند؟ آیا تنها میان انسانهای به انسانیت رسیده که ارزشهای انسانی و در حقیقت ماهیت واقعی انسانی در آنها به فعلیت رسیده و تحقق یافته است، یا انسانهایی که در حد بالقوّه بودن باقی مانده‌اند، یا انسانهای مسخ شده و تغییر ماهیت داده و تبدیل به بدترین جانوران شده؟ کدام یک؟ آیا همهٔ اینها با هم؟

---

۱. اسفار، بحث معاد.

بدیهی است آنجا که سخن از دردمندی متقابل است، سخن در این است که همه اعضای یک پیکرند و از درد یکدیگر بی‌قرارند، همهٔ اینها نمی‌توانند اینچنین باشند. انسان بدوی وحشی که در حد طفولیت باقی مانده و فطرت انسانی‌اش هنوز خواب است و تحریک نشده است، کی چنین احساس دردمندی دارد؟ کی چنین روح مشترکی بر او حاکم است؟ تکلیف انسان مسخ شده که کاملاً روشن است.

پس تنها انسانهای به انسانیت رسیده، انسانهای ماهیت انسانی یافته، انسانهای بارور شده از نظر فطریات انسانی هستند که واقعاً اعضای یک پیکرند، روح واحد بر آنها حکمفرماست و «چو عضوی به درد آورد روزگار ـ دگر عضوها را نماند قرار».

چنین انسانهایی که همهٔ ارزشهای فطری در آنها روییده است همان انسانهای «مؤمن»اند، زیرا ایمان در رأس فطریات و ارزشهای اصیل انسانی واقع است.

پس آنچه واقعاً انسانها را به صورت «ما» درمی‌آورد، روح واحد در آنها می‌دمد، آنچه اینچنین معجزهٔ اخلاقی و انسانی از او سر می‌زند، «هم‌ایمانی» است نه هم‌گوهری و همریشه‌ای و همزایشی که در سخن سعدی آمده است.

آنچه سعدی گفته ایده‌آل است نه واقعیت، بلکه ایده‌آل هم نیست. چه جهتی دارد که موسی هم‌پیکر فرعون، ابوذر همدرد معاویه، و لومومبا بی‌قرار چومبه باشد؟

آنچه هم واقعیت است و هم ایده‌آل، وحدت انسانهای بالفعل یعنی انسانهای به انسانیت رسیده و ارزش یافته است. این است که رسول اکرم در سخن خود، که سعدی آن را اقتباس کرده و با تعمیمِ غلط خرابش کرده است، به‌جای آنکه بگوید: بنی‌آدم اعضای یک پیکرند، فرمود:

مؤمنان اعضای یک اندام‌اند، هرگاه عضوی به درد آید، با تب و بی‌خوابی با او همدردی می‌کنند[۱].

شک نیست که انسانِ به انسانیت رسیده، نسبت به همهٔ انسانها بلکه نسبت به همهٔ اشیاء مهر می‌ورزد حتی نسبت به انسانهای مسخ‌شده و تغییر ماهیت داده؛ لهذا خداوند پیامبر را «رحمةً للعالمین» می‌خواند. این‌گونه انسانها نسبت به کسانی که به آنها دشمنی می‌کنند نیز مهرورزند. علی علیه‌السلام دربارهٔ پسر ملجم مرادی می‌گفت: من زندگی او را دوست دارم و او قتل مرا. ولی سخن در «محبت متقابل» و «دردمندی متقابل» است. محبت و مهرورزی متقابل تنها در میان جامعهٔ اهل ایمان تحقق‌پذیر است و بس.

بدیهی است که لازمهٔ محبت عمومی داشتن به همهٔ انسانها «صلح کلی» و مسئولیت نداشتن، کار به کار گمراه و ظالم نداشتن نیست؛ برعکس، انسانگرایی واقعی شدیدترین مسئولیتها را در این زمینه‌ها ایجاب می‌کند.

در زمان ما برتراند راسل، فیلسوف و ریاضی‌دان معروف انگلیسی، و ژان پل سارتر، فیلسوف اگزیستانسیالیست فرانسوی، دو چهرهٔ معروف و مشهور انسان‌مسلکی هستند. اتفاقاً راسل فلسفهٔ اخلاق خود را بر اساسی بنا نهاده است که با انسان‌مسلکی‌اش در دو جهت متضاد است. فلسفهٔ اخلاق راسل بر اساس دوراندیشی در منافع شخصی است؛ یعنی مبنای اخلاق را تأمین سود بیشتر و بهتر در پرتو اصول اخلاقی می‌داند و به فلسفهٔ دیگری برای اخلاق قائل نیست. بنابراین انسان‌مسلکی جناب

۱. مَثَلُ الْمُؤْمِنینَ فی تَوادُدِهِمْ وَ تَراحُمِهِمْ کَمَثَلِ الْجَسَدِ إذا اشْتَکیٰ بَعْضٌ تَداعیٰ لَهُ سائِرُ اَعْضائِهِ بِالْحُمّیٰ وَ السَّهَرِ.

راسل از سودپرستی سر درمی‌آورد.

انسانگرایی ژان‌پل سارتر به قول یکی از نویسندگان معاصر[1] مظهر اضطراب دنیای غرب از خالی شدن زیر پایش است. این نویسنده تحت عنوان «دو چهرهٔ نیهیلیزم امروز غرب» می‌گوید:

... آن بورژوازی پرشوری که «باستی» را فتح کرده و پرچم ناسیونالیسم را برافراشت، امروز چیزی ندارد که بدان بیندیشد مگر بی‌اندیشگی! نسل جوان اروپایی بر نقطهٔ پوچ ایستاده است. امروز غرب دارد صادراتش را تحویل می‌گیرد: آشوب اجتماعی، نومیدی، سرگردانی، حس حقارت، نیهیلیزم را. او همهٔ اینها را به ملتها و تمدنهای دیگر تحمیل کرده بود... نیهیلیست چنین می‌اندیشد که برای من نیست، بگذار مال هیچ‌کس نباشد... و بدین جهت به جانب انهدام خود میل می‌کند. اما عکس‌العمل دیگر را در پیدایش نوعی فلسفهٔ «بشردوستانهٔ رومانتیک» می‌بینیم که در سطوح مختلفی روشنفکران غرب را به خود مشغول داشته است. یک سر آن راسل است با دیدهٔ سادهٔ عملی و سر دیگر آن سارتر با دید فلسفی پیچیده و سخت و بی‌آرام و در این وسط روشنفکران سیاست و اقتصاد مثل تیبورمند که می‌کوشند راههای عملی برای مشکلات خود و دیگران بیابند.

اما سارتر... با آن مشرب عارفانه و آزادی‌اش از هرچه رنگ تعلق پذیرد و آن تئوری پیچیدهٔ مسئولیت و تعهدش، نمودی

---

۱. داریوش آشوری، مجلهٔ جهان نو، شمارهٔ شهریور ۴۵، به نقل از کتاب نیکنیازی، صفحات ۳۳ ـ ۳۵.

دیگر از روح غربی است که با نوعی حس گـناه مـی‌خواهـد جبران مافات کند. سارتر مانند رواقیها به برادری و بـرابـری بشر معتقد است و به حکومت جهانی، به آزادی و اختیار و به پرهیزکاری و پـارسایی. سـارتر، امـروز نـمایندهٔ آن تـمایل روشنفکرانه در غرب است که می‌خواهد با افکندن خـود بـه دامن «بشریتی کلی» خود را از اضطرابِ خالی شدن زیر پایش برهاند... با جانشین کردن هـومانیسم[۱] بـه جـای مـذهب، از خدای کلی بشریت که جانشین خدای کهن شده است، بـرای خود و تمام غرب طلب آمرزش می‌کند.

نتیجهٔ بارز انسانگرایی سارتر همان است که هرچندی یک بار او را می‌بینیم که بر مظلومیت اسرائیل اشک تمساح می‌ریزد و از ستم اعراب، بالخصوص آوارگان فلسطین، ناله‌ها سر می‌دهد.

جهانْ مظاهر عملی همهٔ انسانگرایـان غـربی را کـه اعـلامیه‌های بلندبالای جهانی حقوق بشر را امضاء کرده‌اند مرتب دیـده و مـی‌بیند، نیازی به شرح نیست.

خودآگاهیهای اجتماعی ـ اعم از طبقاتی، ملی، انسانی ـ در عصر ما عنوان خودآگاهی روشنفکرانه یافته است. روشنفکر کسی است که بـه یکی از این خودآگاهیها رسیده باشد و درد طبقاتی یا ملی یا انسـانی یافته و در تلاش رهایی طبقه‌اش یا مـلتش یـا هـمهٔ انسـانها بـاشد و می‌خواهد آگاهی خود را به آنها منتقل نماید و آنها را به حرکت و تلاش برای رهایی از اسارتهای اجتماعی درآورد.

۱. انسانگرایی، انسان‌مسلکی.

۷. خودآگاهی عرفانی یا عارفانه

خودآگاهی عارفانه آگاهی به خود است در رابطه‌اش با ذات حق. این رابطه از نظر اهل عرفان از نوع رابطهٔ دو موجود که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند، مثل رابطهٔ انسان با افراد اجتماع، نیست بلکه از نوع رابطهٔ فرع با اصل، مَجاز با حقیقت، و به اصطلاح خود آنها از نوع رابطهٔ مقیّد با مطلق است.

درد عارف، برخلاف درد روشنفکر، انعکاس دردهای بیرونی در خودآگاهی انسان نیست، بلکه دردی درونی است، یعنی دردی است که از نیازی فطری پیدا می‌شود. روشنفکر از نظر اینکه دردش درد اجتماعی است اول آگاه می‌شود و آگاهی‌اش او را دردمند می‌سازد، ولی درد عارف از آن نظر که دردی درونی است، خود درد برای او آگاهی است، نظیر درد هر بیمار که اعلام طبیعت است بر وجود یک نیاز.

حسرت و زاری که در بیماری است
وقت بیماری همه بیداری است
هرکه او بیدارتر پردردتر
هرکه او آگاه‌تر رخ زردتر
پس بدان این اصل را ای اصل جو
هرکه را درد است او برده است بو

درد عارف با درد فیلسوف نیز یکی نیست. عارف و فیلسوف هر دو دردمند حقیقت‌اند اما درد فیلسوف درد دانستن و شناختن حقیقت است و درد عارف درد رسیدن و یکی شدن و محو شدن.

درد فیلسوف او را از سایر فرزندان طبیعت، از همهٔ جمادات و نباتات و حیوانات متمایز می‌سازد. در هیچ موجودی در طبیعت درد دانستن و شناختن نیست. اما درد عارف درد عشق و جاذبه است؛ آن چیزی است که نه تنها در حیوان، که در فرشته نیز که جوهر ذاتش

خودآگاهی و دانستن است وجود ندارد.

فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان
بخواه جام و گـلابی بـه خـاک آدم ریـز

□

جلوه‌ای کرد رخش دید ملَک عشق نـداشت
خـــــیمه در مـــــزرعهٔ آب و گِـــل آدم زد

درد فیلسوف، اعلام نیاز فطرتِ «دانستن» است که انسان بـالفطره می‌خواهد بداند، و درد عارف اعـلام نـیاز فـطرت «عشـق» است کـه می‌خواهد پرواز کند و تا حقیقت را به تـمام وجـود لمس نکـرده آرام نمی‌گیرد. عارف، خودآگاهی کامل را منحصراً در «خداآگاهی» می‌داند. از نظر عارف آنچه فیلسوف آن را «من» واقعی انسان مـی‌شناسد، مـن واقـعی نـیست، روح است، جـان است، یک تـعیّن است؛ مـن واقـعی خداست. با شکستن این تعیّن، انسان خود واقعی خـویش را مـی‌یابد. محیی‌الدین عربی در فصوص الحکم، فصّ شعیبی، می‌گوید:

> حکما و متکلمین دربارهٔ خودشناسی زیاد سخن گفته‌اند امـا معرفةالنفس از این راهها حاصل نمی‌شود. هرکس گمان بَـرد آنچه حکما دربارهٔ خودشناسی دریافته‌اند حقیقت است، آماس کرده‌ای را فربه پنداشته است.

یکی از پرسشهایی که از شیخ محمود شبستری در مسائل عرفانی شد که منظومهٔ عرفانی کم‌نظیر گـلشن راز در پاسخ آنها به وجـود آمـد، پرسش از «خود» و «من» بود که چیست؟

دگر کردی سؤال از من که «من» چیست؟
مرا از من خبر کن تا کـه «مـن» کـیست؟

چـو هستِ مـطلق آمـد در اسـارت
بـه لفـظ «مـن» کـنند از وی عـبارت
حـقیقت کـز تـعیّن شـد مـعیّن
تـو او را در عـبارت گـفته‌ای «مـن»
مـن و تـو عـارض ذات وجـودیم
مشـبّکهای مشکـات وجـودیم
هـمه یک نـور دان اشـباح و ارواح
گـه از آیـینه پـیدا گـه ز مـصباح

آنگاه سـخنان فـلاسفه را در مـورد روح و «مـن» و خـودشناسی اینچنین انتقاد می‌کند:

تو گـویی لفـظ «مـن» در هـر عـبارت
بـه سـوی روح مـی‌باشد اشـارت
چـو کـردی پـیشوای خـود خـرد را
نـمی‌دانـی ز جـزء خـویش خـود را
برو ای خواجه خـود را نـیک بشـناس
کـه نـبود فـربهی مـانند آمـاس[1]
مـن و تـو بـرتر از جـان و تـن آمـد
کـه ایـن هـر دو ز اجـزای مـن آمـد
به لفظ «من» نه انسان است مـخصوص
که تا گویی بدان جان است مـخصوص
یکـی ره بـرتر از کـون و مکـان شـو
جهان بگذار و خود در خود جهان شو[2]

۱. اشاره به جملهٔ معروف شیخِ اکبر اهل عرفان، محیی‌الدین عربی، که قبلاً نقل شد.
۲. گلشن راز، ص ۱۵.

مولوی گوید:

ای کــــه در پــیکار، «خـــود» را بـــاخته
دیگـــــران را تـــو ز «خـــود» نشـــناخته
تـــو بـــه هـــر صـورت کـه آیـی بـیستی
کـــه مـــنم ایـــن، واللّـــه آن تـــو نـیستی
یک زمـــان تـــنها بـــمانی تـــو ز خـــلق
در غـــم و انـــدیشه مـــانی تـا بـه حـلق
ایـــن تـو کـی بـاشی کـه تـو آن اوحـدی
کـــه خـوش و زیـبا و سـرمست خـودی
مرغ خویشی، صید خـویشی، دام خـویش
صدر خویشی، فرش خویشی، بام خـویش
گـــر تـــو آدمـــزاده‌ای چـــون او نشـــین
جـــــملهٔ ذرات را در «خـــــود» بـــبین[1]

پس، از نظر عارفْ روح و جانْ «من» واقعی نیست، آگاهی به روح یا جانْ خودآگاهی نیست، روح و جان مظهری از «خـود» و از «مـن» است، من واقعی خداست؛ هرگاه انسان از خود فانی شـد و تـعیّنات را درهم شکست و ندید، از روح و جان اثری باقی نمانْد، آنگاه که این قطرهٔ جدا شده از دریا به دریا بازگشت و محو شد، انسان به خودآگاهی واقعی رسیده است؛ آنوقت است که انسان خود را در همهٔ اشیاء و همهٔ اشیاء را در خود می‌بیند و تنها آنوقت است که انسان از خود واقعی باخبر می‌شود.

۸. خودآگاهی پیامبرانه

خودآگاهی پیامبرانه با همهٔ آنها متفاوت است. پیامبر، هم خودآگـاهی

۱. مثنوی معنوی (چاپ قدیم)، ج ۴ / ص ۳۴۳.

خدایی دارد و هم خلقی، هم درد خدا دارد و هم درد خلق خدا؛ اما نه در شکل ثنویت و دوگانگی و دوگونگی و دو قطبی و دو قبله‌ای؛ نه به این صورت که نیمی از قلب پیامبر به سوی خداست و نیمی به سوی خلق، یک چشمش به حق است و یک چشمش به خلق؛ مهر و محبتش، هدفها و آرزوهایش میان خدا و خلق خدا تقسیم شده است، ابداً.

قرآن کریم می‌فرماید: خداوند در سینهٔ بشر دو دل قرار نداده که به دو جا بسپارد (ما جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فى جَوْفِهِ)[1]. با یک دل دو دلبر نمی‌توان داشت. پیامبران قهرمانان توحیدند؛ در کار آنها کوچکترین شرکی وجود ندارد، نه شرک در مبدأ و نه شرک در هدف و آرزو و نه شرک در دردمندی. پیامبران به ذره ذرهٔ جهان عشق می‌ورزند از آن جهت که همه از او و مظاهر اسماء و صفات اویند.

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست[2]

عشق اولیای حق به جهان، پرتوی از عشق به حق است نه عشقی در برابر عشق به حق. درد خلقی آنها منبعث از درد حقی آنهاست نه از یک ریشه و منبع دیگر. هدفها و آرزوها و غایات آنها پله‌های بالارفتن و بالابردن مردم به سوی غایة‌الغایات یعنی خداست.

پیامبران کارشان از درد خدایی آغاز می‌شود که آنها را به سوی قرب به خداوند و وصول به بارگاه او می‌راند. این درد تازیانهٔ تکامل آنهاست و محرک آنها در این مسیر و سفر است که از آن به «سفر از خلق تا حق» تعبیر می‌شود. این درد یک لحظه آنان را آرام نمی‌گذارد تا به تعبیر علی علیه‌السلام آنها را به «قرار امن» برساند.

---

۱. احزاب / ۴.
۲. کلیات سعدی، طیبات.

پایان این سیر و سفر، آغاز سفر دیگر است که از آن به «سفر در حق با حق» تعبیر می‌شود. در این سفر است که ظرفشان پر و لبریز می‌شود و به نوعی دیگر از تکامل نائل می‌گردند.

پیامبر در این مرحله نیز توقف نمی‌کند؛ پس از آنکه از حقیقت لبریز شد، دایرهٔ هستی را طی کرد، راه و رسم منزلها را دریافت، مبعوث می‌شود و سفر سومش یعنی سفر از حق به خلق آغاز می‌گردد و بازگشت داده می‌شود. اما این بازگشت به معنی بازپس آمدن به نقطهٔ اول و جدا شدن از آنچه دریافته نیست؛ با تمام آنچه رسیده و دریافته بازمی‌گردد و به اصطلاح سفر از حق به خلق، با حق است نه دور از او. و این مرحلهٔ سوم تکامل پیامبر است.

بعثت و انگیزش که در پایان سفر دوم پیدا می‌شود، به منزلهٔ زایش خودآگاهی خلقی از خودآگاهی حقی و زایش دردمندی خلقی از دردمندی حقی است.

با بازگشت به خلق، سفر چهارم و دور چهارم تکامل او آغاز می‌گردد؛ یعنی سیر در خلق با حق، سیر در خلق برای حرکت دادن آنها به سوی کمال لایتناهای الهی از طریق شریعت، یعنی از راه حق و عدل و ارزشهای انسانی و به فعلیت رسانیدن استعدادهای نهفتهٔ بی‌نهایت بشری.

از اینجا معلوم می‌شود آنچه برای روشنفکر هدف است برای پیامبر منزلی از منازل است که خلق را از آنجا عبور می‌دهد، همچنان که آنچه عارف مدعی است، در سر راه پیامبر قرار دارد.

اقبال در مقام فرق میان خودآگاهی پیامبرانه و خودآگاهی عارفانه می‌گوید:

حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله به آسمان به معراج رفت و بازگشت. یکی

از شیوخ طریقت به نام عبدالقدّوس گنگهی را کلامی است بدین مضمون: سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم هرگز به زمین باز نمی‌گشتم.

اقبال اضافه می‌کند:

شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمهٔ معدود را پیدا کرد که در یک جمله اختلاف روان‌شناختی میان دو نوع خودآگاهی پیغمبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد. مرد باطنی (عارف) نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با تجربهٔ اتحادی (وصول به حق و خودآگاهی عارفانه) پیدا می‌کند به زندگی اینجهانی بازگردد. در آن هنگام که بنا بر ضرورت باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبهٔ خلاقیت و ثمربخشی دارد، بازمی‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال‌مطلوب‌ها خلق کند[۱].

ما فعلاً به تعبیرها و تفسیرهای عرفانی کاری نداریم که آیا درست است یا نادرست. آنچه مسلّم است این است که هر پیامبر در ابتدا درد خدا دارد؛ دردی که به جانش می‌افتد درد خداجویی است؛ به سوی او عروج می‌کند و بالا می‌رود و از آن سرچشمه سیراب می‌شود. پس از آن،

---

۱. احیای فکر دینی در اسلام، مقالهٔ «روح فرهنگ و تمدن اسلامی»، ص ۱۴۳ و ۱۴۴.

درد خلق پیدا می‌کند. درد خلقی یک پیامبر با درد خلقی یک به اصطلاح روشنفکر متفاوت است از آن جهت که درد یک روشنفکر، یک عاطفهٔ سادهٔ بشری است، یک انفعال و تأثر است و ای بسا که از دید افرادی مانند نیچه یک ضعف تلقی شود، اما درد یک پیامبر درد دیگری است که با هیچ یک از آنها شباهت ندارد، همچنان که نوع خودآگاهی خلقی آنها نیز متفاوت است. آتشی که در جان یک پیامبر شعله می‌کشد آتشی دیگر است.

درست است که پیامبر بیش از هرکس دیگر بسط شخصیت پیدا می‌کند، نه تنها جانش با جانها یکی می‌شود و همه را در بر می‌گیرد، که با جهان یکی می‌شود و تمام جهان را در بر می‌گیرد، و درست است که از غم انسانها رنج می‌برد:

> لَقَدْ جاءَکُمْ رَسولٌ مِنْ أنْفُسِکُمْ عَزیزٌ عَلَیْهِ ما عَنِتُّمْ حَریصٌ عَلَیْکُمْ[1].
>
> رسولی شما را آمده است که سختیهای شما بر او گران است، برای نجات شما حرص می‌ورزد.

تا جایی که از غم مردم تا سرحد هلاکت پیش می‌رود:

> فَلَعَلَّکَ باخِعٌ نَفْسَکَ عَلیٰ آثارِهِمْ إنْ لَمْ یُؤْمِنوا بِهٰذَا الْحَدیثِ أسَفاً[2].
>
> گویا تو می‌خواهی خود را از رنج و تأسف هلاک سازی اگر اینها به سخن خدا ایمان نیاورند.

---

۱. توبه / ۱۲۸.
۲. کهف / ۶.

و درست است که از گرسنگی، برهنگی، مظلومیت، محرومیت، بیماری و فقر مردم رنج می‌برد و درد می‌کشد تا آنجا که نمی‌تواند در بستر خود با شکم سیر بخوابد به نگرانی اینکه مبادا در اقصی بلاد کشور شکم گرسنه‌ای باشد:

هَیْهاتَ أنْ یَغْلِبَنِی هَوایَ وَ یَقودَنِی جَشَعی إلیٰ تَخَیُّرِ الْأطْعِمَةِ وَ لَعَلَّ بِالْحِجازِ أوِ الْیَمامَةِ مَنْ لاطَمَعَ لَهُ فِی الْقُرْصِ وَ لا عَهْدَ لَهُ بِالشِّبَعِ، أوْ أبیتَ مِبْطاناً وَ حَوْلی بُطونٌ غَرْثیٰ وَ أکْبادٌ حَرّیٰ[1].

دور باد که هوای نفس بر من غلبه کند و حرص جلوکش من گردد که به دنبال انتخاب طعام برود. آخر نکند که در حجاز یا یمامه شکمی باشد که هرگز سیری ندیده است. آیا شکم سیر بسر برم در حالی که در اطرافم شکمهای گرسنه و جگرهای سوخته هست؟!

اما اینها را نباید به یک ترحم، رقّت قلب، دلسوزی ساده، نازکدلی، همدلی در سطح همدلی مردم خوش قلب حمل کرد. پیامبر از آن جهت که بشر است در آغاز کار و سلوک خود همهٔ مزایای بشری را در رنگ و شکل سایر بشرها دارد، اما پس از آنکه وجودش یکسره مشتعل به شعلهٔ الهی گشت همهٔ اینها رنگ و صبغه‌ای دیگر می‌گیرد: رنگ و صبغهٔ الهی.

دست‌پروردگان پیامبر و جامعه‌ای که او می‌سازد، با دست‌پروردگان و جامعه‌هایی که وسیلهٔ روشنفکران بشری ساخته و پرداخته می‌شود، از زمین تا آسمان فرق می‌کند.

اساسی‌ترین تفاوت در این است که پیامبر می‌کاود نیروهای فطری

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵، نامهٔ علی علیه‌السلام به عثمان بن حنیف.

بشر را بیدار کند، شعور مرموز و عشق پنهان وجود انسـانها را مشـتعل نماید. پیامبر خود را مذکِّر (یادآور = بیدارکننده) می‌خواند، حساسیتی در برابر کل هستی در انسان می‌آفریند، خودآگاهی خود را نسبت به کل هستی به مردم خود منتقل می‌سازد؛ امـا روشـنفکر حـداکـثر، شـعور اجتماعی افراد را بیدار و آنها را به مصالح مـلی یـا طـبقاتی‌شان آگـاه می‌سازد.

فهـرست آیات قـرآن کریـم

□

فهرست احادیث

فهرست اشعار فارسی

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی
کتب، مقالات، نشریات

□